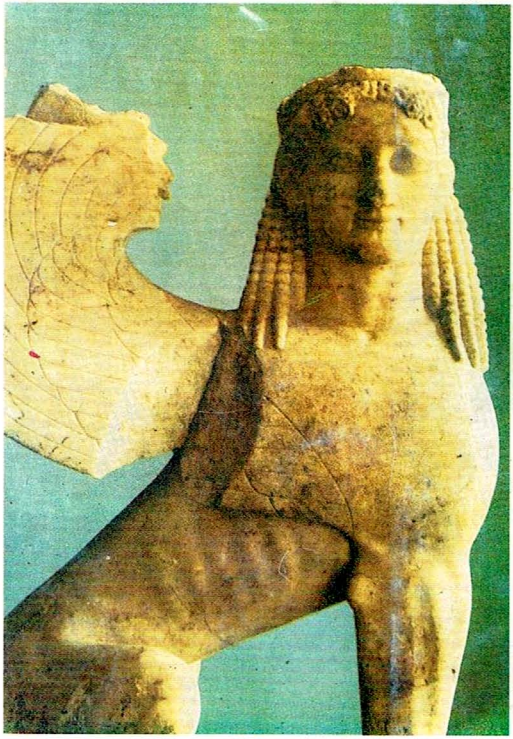
DARIO SABBATUCCI

IL MITO, IL RITO E LA STORIA

CHI SIAMO



BULZONI EDITORE

DARIO SABBATUCCI

IL MITO, IL RITO E LA STORIA

BULZONI EDITORE

TUTTI I DIRITTI RISERVATI

© 1978, by Bulzoni editore
00185 Roma - Via dei Liburni, 14

ALLA MEMORIA DI ANGELO BRELICH

INDICE DEL VOLUME

Introduzione . . . . . Pag. 9

Cap. I: Creazione e generazione . . » 13

Cap. II: La Terra-Madre dei Greci . . » 39

Cap. III: Il *genos*: da soluzione a problema . » 63

Cap. IV: La Tebe di Edipo e l'Atene di Clistene . . . . . » 85

Cap. V: La funzione ateniese del ciclo tebano . . . . . » 115

Cap. VI: L'alternativa mitico-logica nella cultura ateniese . . . . . » 143

Cap. VII: Sotto il segno del *logos*: storiografia come tragediografia . . » 171

Cap. VIII: La sublimazione socratica del *logos* » 197

Cap. IX: Mito, rito e storia . . . . » 221

Cap. X: L'istituto mitico-rituale della regalità . . . . . » 249

Cap. XI: La regalità disgregata . » 281

Cap. XII: Storia e metastoria . . . » 313

Cap. XIII: La regalità come soluzione . . » 345
Cap. XIV: Il re misura del regno . . . » 371
Cap. XV: Il *regnum* e il *templum* . . . » 401
Cap. XVI: Il tempo, il calendario e il re . . » 435
Cap. XVII: La cacciata dei re . . . . » 475

Indice analitico . . . . . » 517

INTRODUZIONE

Questa collana

1. « Chi siamo? » è un'antica domanda della filosofia. E voleva dire: chi siamo noi uomini? Oggi che le risposte opinabili non interessano più, neppure più si formulano domande del genere. C'è un nuovo modo di porre scientificamente il problema. È il modo con cui lo pone la presente collana che, nel chiedersi « Chi siamo », intende: chi siamo noi occidentali?

Ecco il senso e l'iter della nostra scelta. Volte le spalle alla filosofia, quel che resta sono le scienze naturali e le scienze storiche. Questa collana lascia alle scienze naturali l'« uomo naturale » (di cui si occupava la filosofia), e si occupa esclusivamente dell'« uomo culturale », che è poi l'oggetto specifico delle scienze storiche.

Nei limiti, ma anche nelle prospettive, di un'azione così precisata, pensiamo di raccogliere opere, comunque degne di lettura per i motivi più diversi, che riteniamo utili ai fini di una conoscenza della cultura occidentale, ossia proprio di quella cultura per cui esistiamo noi stessi che ci occupiamo di scienze storiche e che oggi proponiamo questa nuova collana. Infatti né le scienze storiche, né una collana del genere sarebbero immaginabili in culture diverse dalla occidentale.

È giunto il momento di porre noi stessi, in quanto occidentali, come oggetto di studio. Non vuole essere un proclama, questo. È soltanto una informazione. Perché le scienze storiche stanno

già operando in tal senso, e certamente non a seguito di una nostra sollecitazione. È vero il contrario: questa collana è stata *sollecitata* dall'attuale azione delle scienze storiche. Ma è anche vero che la collana, a sua volta, ha il compito di sollecitare il lettore ad informarsi sui risultati di tale azione. E qui pare che una sollecitazione sia veramente necessaria.

La necessità nasce dall'odierno disorientamento che denuncia tanto l'inadeguatezza del vecchio umanesimo quanto la facilità con cui si accettano schemi e formulazioni che sembrano novità, ma sono soltanto ferrivecchi che l'umanesimo aveva già messo fuori uso. Persino il Medio Evo viene riproposto come alternativa « nuova » a questo « inaccettabile » mondo moderno, percorrendo una via che fu dei romantici, ma anche di Hitler, e, perché no?, di Marcuse. Così accade che, da parte nostra, si solleciti il lettore ad informarsi su questo mondo moderno prima di giudicarlo. Noi non pretendiamo di fornire giudizi conchiusi; ci contentiamo di fornire elementi di giudizio.

2. I libri comparsi nella collana parrebbero distinguere due campi: l'etnologico e il classicista. Apparterrebbero all'etnologico: *Il diverso e l'uguale* di G. Mazzoleni, *Kurangara* di M. Massenzio, *Persona e impersonazione* di Emanuela Monaco, e *Il sesso infecondo* di Danila Visca; e al classicista: *Lo stato come conquista culturale* di D. Sabbatucci, e *Roma: momenti di una presa di coscienza culturale* di E. Montanari. Come se, problematicizzando la cultura occidentale, si cercasse la soluzione in due modi: all'esterno confrontandola con le culture più diverse possibile (appunto quelle studiate dall'etnologia); all'interno storicizzandone gli elementi peculiari, o tali da caratterizzarla strutturalmente a partire da un'antichità classica presa come momento originario.

C'è da essere indotti ad una semplificazione che riduca i due modi (il confronto e la storicizzazione) a due dimensioni dell'oggetto: la spaziale e la temporale. Il confronto delimiterebbe la

civiltà occidentale dandole un'area determinata, e la storicizzazione dandole una cronologia. Ma le cose non sono così semplici.

Il confronto non è mai propriamente « geografico »; esso più che un'area delinea una *facies* culturale. E se questa *facies* corrisponde ad una definizione sincronica dell'Occidente, non vuol dire che sia anche a-cronica. La storicizzazione, a sua volta, non conduce tanto ad una definizione diacronica, quanto alla relativizzazione spazio-temporale dei valori costitutivi della cultura occidentale.

Pertanto i due modi si riducono ad uno: il metodo che Pettazzoni chiamò comparativismo storico. Per esso la storicizzazione contiene sempre, o presuppone, un confronto, e ogni confronto, d'altra parte, è fatto sempre ai fini di una più spinta storicizzazione. A titolo di esempio, citeremo alcuni concetti o valori ricorrenti nell'odierno dibattito politico-culturale che, storicizzati dagli autori di questa collana, divengono utili elementi di giudizio (e di un giudizio informato!): lo stesso storicismo, la giurisprudenza, la teoria dello stato, la personalità, l'alienazione, il misticismo, l'apocalisse, il controllo delle nascite, l'imperialismo, il colonialismo, l'etnocentrismo, l'urto culturale.

Abbiamo citato alla rinfusa, così come ci veniva in mente. Ma non si tratta di materia occasionalmente affastellata: tutto risponde al disegno logico della collana e tutto è perciò collegato o collegabile. Facciamo un caso. La « persona » di cui si parla nel libro della Monaco sull'impersonazione *zuni*, collega questo libro: con quello di Mazzoleni per quanto concerne l'oggettivazione occidentale dei « diversi »: con quelli di Sabbatucci e Montanari per quanto concerne l'acquisizione occidentale di una personalità giuridica e responsabilizzata; con quello di Massenzio per quanto concerne la crisi della personalità in una popolazione devastata dall'urto culturale con gli Europei; con quello della Visca per quanto concerne la possibilità di sopprimere nascituri e neonati prima che diventino persone.

C'è poco da dire circa le intenzioni dell'autore: ogni cosa è contenuta nel programma della collana appena esposto. Non per niente l'autore del libro e il direttore-ideatore della collana sono la stessa persona.

Chi avesse già letto *Lo stato come conquista culturale*, troverebbe che quella ricerca è il presupposto logico di questa. Si può forse dire che questo libro comincia dove l'altro finisce; purché si tenga presente che la seconda ricerca prosegue la prima muovendosi a ritroso nella storia. Fin dove?

Fino al ritrovamento dei presupposti storici della *res publica* romana, e cioè dello « stato come conquista culturale ». Fino al momento in cui il presupposto storico, che ci condurrà molto lontano da Roma, parrà sostituire appieno il presupposto logico.

Se allora si parlava di demitizzazione, adesso si parla del mito come presupposto logico della demitizzazione romana. Se allora si parlava del ritualismo romano, adesso si parla del rito e della possibilità di metterlo in una relazione significativa col mito, dato che quel ritualismo è stato correlato a quella demitizzazione. Tutto sommato in questo libro si tenta di guadagnare alla storia la fenomenologia del mito/rito.

Se allora si parlava di rivoluzione antigentilizia, adesso si parla anche di costituzione gentilizia. Se allora si parlava di repubblica adesso si parla soprattutto dell'istituto monarchico. E se ne parla come di una « conquista culturale », come dell'evento con cui comincia la storia.

Capitolo I

CREAZIONE E GENERAZIONE

1.

« Creatore ozioso » (altrimenti detto *deus otiosus*) e « Essere supremo » sono due espressioni convenzionali usate in storia delle religioni per indicare rispettivamente: una mitica figura di creatore del mondo, priva di culto; una personificazione di tutta la realtà, per cui tramite, ossia per mezzo di un culto, l'uomo cerca di influire sulla realtà stessa.

Tra Creatore ozioso e Essere supremo non c'è altro modo di fare distinzione se non rilevando l'assenza o la presenza di un culto. Tant'è che finché non si è data la giusta importanza alla componente cultuale, non si è neppure sentita la necessità di distinguere le due concezioni l'una dall'altra. Gli etnologi parlavano di un Essere supremo (*Supreme Being*, così denominato dal suo « scopritore » A. Lang, alla fine del secolo scorso) che veniva invariabilmente caratterizzato come una specie di « dio unico » a livello delle popolazioni primitive. Ed è appunto da questa equivoca tipologia che Padre W. Schmidt trasse argomento per la sua nota ipotesi di un « monoteismo primordiale »: una religione monoteistica, tuttora rivenibile presso certi popoli primitivi o comunque rintracciabile, che sarebbe stata la prima forma di religione dell'umanità.

R. Pettazzoni, nel contestare l'ipotesi del monoteismo primordiale, portò, tra l'altro, alla distinzione di un Creatore ozioso da un Essere supremo attivo. Differenziò i due tipi col criterio dell'assenza/presenza di un culto, e, cosa della massima importanza, rilevò la funzione dell'« oziosità » del Creatore. Descriverò tale funzione con le sue stesse parole:

« Questa oziosità, che sembra incompatibile con la prodigiosa attività di un essere creatore, si risolve invece in un aspetto complementare dell'attività creatrice. Infatti, una volta creato il

mondo e ordinato il cosmo, l'opera del Creatore è virtualmente compiuta; ogni ulteriore intervento da parte sua non solo sarebbe superfluo, ma rischierebbe di riuscire dannoso, potendo ogni alterazione del cosmo dar luogo ad una eventuale ricaduta nel caos ... L'oziosità dell'essere supremo, quasi una presenza inattiva, è la condizione meglio connaturata e la più propizia ad assicurare la permanenza delle cose create e la continuità degli effetti della creazione »[1].

Se dunque la funzione della oziosità è di ottenere che niente cambi, potremmo dire che la funzione dell'attività è di ottenere che tutto possa cambiare. In altre parole, stabiliremmo una relazione tra Creatore ozioso e Essere supremo attivo, nonché tra il mito che realizza il primo e il culto che distingue il secondo, nei termini di una alternativa tra immutabilità e mutabilità del reale.

Da questo punto di vista, diventa di secondaria importanza la « personalità » dell'uno o dell'altro, che, del resto, non è bastata di per sé a far distinguere le due differenti concezioni nelle relazioni e negli studi etnologici anteriori a Pettazzoni. Diventa di secondaria importanza addirittura l'idea di un Creatore o di un Essere supremo, nel senso che una qualsiasi altra entità potrebbe essere al loro posto. E invece si pone all'attenzione come partenza per ogni indagine al riguardo, la scelta che una cultura fa tra mutabile e immutabile; o tra ciò che si vuole mutabile e lo si fa tale mediante il rito, e ciò che si vuole immutabile e lo si fa tale mediante il mito.

Potremmo arrivare a tradurre la scelta nell'alternativa tra ciò che si ritiene metastorico (o non soggetto al divenire storico) e ciò che si ritiene storico. Ma forse faremmo un passo troppo lungo, e rischieremmo, a questo punto, di ridurre il tutto ad un concetto filosofico di « storia »: un concetto assoluto, un « universale »

[1] R. Pettazzoni, *L'essere supremo nelle religioni primitive*, Torino 1957, pag. 133. Qui il lettore troverà anche la bibliografia essenziale circa la scoperta di A. Lang e il monoteismo primordiale ipotizzato da P. Schmidt.

non relativizzato alla nostra cultura, e pertanto da scartare in una ricerca storica. La lunghezza del passo, del resto, sarà commisurata proprio dal presente libro: per averne un'idea dovremmo giungere all'ultima pagina.

Per il momento spingiamo la generalizzazione della specifica alternativa Creatore ozioso/Essere supremo fino a farla diventare l'alternativa mito/rito. Il presupposto scientifico alla generalizzazione, comunque contenuta in questi limiti, è che il mito (senza rito) individua il Creatore ozioso, e il rito (indipendentemente dal mito) individua l'Essere supremo. Contiamo di superare, generalizzando a questo modo, le perplessità — e anche le polemiche — circa la definizione di concrete concezioni, rinvenute nelle diverse culture e religioni, che a volte sembrano Esseri supremi e tuttavia hanno così scarso culto da assomigliare piuttosto a Creatori oziosi, e altre volte, viceversa, si direbbero Creatori oziosi e tuttavia, pur senza culto, non si esauriscono in un'azione demiurgica, ma polarizzano in qualche modo l'attualità rappresentando, se non esercitando, la « supremazia ». È un po' difficile a dirsi, così in astratto; ma vedremo in concreto e diffusamente che cosa va inteso per supremazia rappresentata e non esercitata, trattando, nel paragrafo seguente, il caso di un Creatore africano.

Ad ogni modo, ciò che contiamo di superare decisamente, e lo faremo servendoci proprio del Creatore africano come esempio, è l'abitudine di dar rilievo eccessivo al « personaggio », a tutto scapito della sua funzione, quasi che esso abbia un'esistenza autonoma dalla cultura che l'ha concepito. Nel migliore dei casi si ritiene che l'idea di un Essere supremo o Creatore ozioso, nata in una irraggiungibile cultura (o soltanto congetturabile), si sia diffusa dando origine dovunque a religioni informate ad essa. Diciamo nel migliore dei casi, perché c'è anche chi ha visto in tale idea la rappresentazione di una realtà metafisica obiettiva; in effetti a voler rendere esplicito ciò che nel « monoteismo primordiale » di Padre Schmidt è soltanto implicito, gli Esseri supremi (indifferenziati) testimonierebbero la « rivelazione » di sé che Dio ha fatto al primo uomo. Comunque non è questa posizione fideistica quella

che ci riguarda. Essa non si muove sul piano di una scienza storica e pertanto non richiede una confutazione scientifica, tranne che, se si vuole, per la mancanza di una distinzione tra Creatore ozioso e Essere supremo. Ma torniamo a noi: torniamo alla necessità di superare il « personaggio » prendendo chiara coscienza che non di personaggi si tratta, bensì di costrutti fenomenologici a posteriori.

Essere supremo e Creatore ozioso sono, come abbiam detto in principio, espressioni convenzionali; ma non basta: è convenzionale anche la definizione che ne abbiamo data, è convenzionale anche il concetto che essi coprono. La convenzione è il risultato di una comparazione; è un costrutto di analogie; è il massimo comun denominatore di fatti disparati; è come la *e* rovesciata (ə) usata dagli indoeuropeisti per concordare il sanscrito *i* con l'*a* latina e greca, donde *pətēr*, parola mai esistita, diventa l'archetipo (convenzionale, a posteriori!) del latino *pater*, greco *patēr* e sanscrito *pitā*.

Sia giusta o sbagliata questa nostra posizione — né intendiamo lasciarci coinvolgere in una discussione che rischia di diventare secolare —, certo è che noi utilizzeremo i termini Creatore ozioso e Essere supremo in aderenza ad una realtà d'ordine storico. *Prima* ci sono concezioni religiose di vario genere che *dopo* si pongono all'attenzione degli studiosi per via di certe analogie, tanto da richiedere una definizione categoriale: nasce la categoria Essere supremo, cui segue, distaccandosene, la categoria Creatore ozioso. Tutto ciò non basta a fare delle due categorie due archetipi culturali. Né permette di rovesciare il procedimento, mettendo Essere supremo (o Creatore) al suo inizio anziché alla fine, come se la realtà categoriale, nata ad uso e consumo dello studioso, fosse una realtà storica. Non permette, almeno a noi, di dire: *prima* c'è l'Essere supremo (o il Creatore ozioso), *poi* ci sono le varie rappresentazioni di esso nelle diverse civiltà.

Quanto alle « concezioni religiose di vario genere » da cui gli studiosi hanno desunto il personaggio-categoria, suggeriamo di considerarle soltanto per la loro funzione, ossia a prescindere dal tipo di personificazione in cui sono calate.

2.

Il Creatore africano di cui ci serviamo per chiarire le nostre argomentazioni è *Nvidi Mukulu* dei Lulua, una popolazione bantu del Kasai. Scegliamo questo caso tra innumerevoli altri per motivi contingenti, non dissociati tuttavia da una adeguata esemplarità dovuta: alla buona documentazione, estesa in un lungo arco di tempo, su Nvidi Mukulu e sui Lulua in genere; alla discreta capacità dei Lulua di rappresentare una cultura bantu, o, se vogliamo, il tipo di cultura dei Bantu centrali. I dati che esporremo e discuteremo sono quelli raccolti in un articolo di qualche anno fa, al quale rinviamo anche per la bibliografia sui Lulua [2].

Nvidi Mukulu non ha culto: non ha templi, sacrari, immagini cultuali, né riti o preghiere specifiche. Tuttavia, ogniqualvolta il sacerdote del clan offre agli antenati il sacrificio di una capra o di un pollo, prima alza al cielo l'offerta, invocando il nome di Nvidi Mukulu. Viene anche riferita una preghiera agli antenati in cui si chiede che essi « diano cibo e cessino di punire »; ora questa preghiera è preceduta dalla formula: « Nvidi Mukulu, come il sole brucia i nostri occhi, così tu bruci noi ».

L'associazione di Nvidi Mukulu con gli antenati avviene anche in un rito particolare: l'iniziazione degli indovini. In tale occasione l'iniziando offre un sacrificio agli antenati, e l'invita a mangiare insieme a lui e a dargli « potere » (*bukole*); ma rivolge anche una preghiera a Nvidi Mukulu (e questa volta non si tratta di una semplice invocazione ma di una vera e propria preghiera impetrativa) con cui chiede: « purificazione », « efficacia per la propria medicina (*buanga*) », e l'« affogamento del malvagio ».

Apparentemente Nvidi Mukulu non è del tutto inattivo.

[2] D. A. McLean e T. J. Solomon, *Divination among the Bena Lulua*, in « Journal of Religion in Africa », IV (1971), pagg. 25-44. Il fatto che si tratti di un punto di vista limitato, la divinazione, non tragga in inganno. Presso i Lulua, come presso la maggior parte delle culture africane, tutto ruota attorno alla divinazione, e dunque non c'è un punto di vista migliore per un approccio generale a queste culture.

Quando un indovino non riesce ad accertare la causa di qualche accidente, l'attribuisce a Nvidi Mukulu. In tal caso Nvidi Mukulu è l'ultima risorsa, anzi neppure una risorsa, perché indicando Nvidi Mukulu l'indovino vuol significare che non c'è niente da fare, che si trova di fronte ad una situazione senza rimedio. Tanto che, quando un indovino ricorre troppo spesso a Nvidi Mukulu, si acquista la fama di incapace, se non d'imbroglione. Per comprendere ciò, bisogna tener presente che in queste culture africane indovinare la causa di un accidente, non vale di per sé ma vale per la possibilità di trovarne al contempo il rimedio.

Questa è presso a poco la casistica che orienta l'indovino lulua nell'esercizio delle sue funzioni di indicatore di rimedi a disgrazie, malattie e inconvenienti di vario genere:

1) il promotore è un *mukishi muimpe*, cioè un « morto benefico », lo spirito di un parente, un antenato; egli è irritato per via di qualche inadempienza rituale, e perciò basta provvedere alla integrazione o alla instaurazione di un culto rivolto a lui, e tutto si accomoda;

2) il promotore è un *mukishi mubi*, un « morto malefico », lo spirito di qualcuno a cui non si è legati con rapporti di parentela, e a cui pertanto non è dovuto alcun culto; in tal caso la prescrizione consiste in un rito apotropaico, inteso cioè non a stabilire una relazione cultuale col *mukishi mubi*, ma ad allontanarlo;

3) il promotore è un operatore magico, uno stregone (*muhongo*), ed allora si tratta di trovare una « contromalìa », ovvero una « medicina » (*buanga*) superiore a quella del *muhongo* e perciò capace di controbatterla;

4) il promotore è Nvidi Mukulu, e pertanto non ci sono rimedi.

Ci sono inoltre malattie che; nell'opinione comune, sono inviate da Nividi Mukulu, e quindi per esse non vale neppure la pena di interrogare un indovino. Esse sono: il vaiolo, la varicella e il raffreddore. Nel caso di una sterilità resistente ad ogni « medicina » e di aborto ripetuto, ugualmente se ne attribuisce la causa a Nvidi Mukulu, senza una specifica indicazione dell'indovino. In

definitiva, tutti i malanni mandati da Nvidi Mukulu sono senza rimedio. Né serve pregare Nvidi Mukulu o sacrificare a lui: son malanni che capitano senza ragione (vale a dire senza colpa di chi ne è colpito), ovvero ad assoluto arbitrio di Nividi Mukulu. Diremmo che si tratta di malanni irrimediabili come la morte, per la quale si può accertare la causa (e i Lulua, come accade sempre e dovunque, lo fanno), ma accertarne la causa non significa trovarne il rimedio (il che è invece nella prospettiva di chi, come un Lulua, si rivolge ad un indovino non per « sapere », ma per « rimediare »).

Per quanto riguarda la morte e la relativa responsabilità di Nvidi Mukulu, i Lulua si esprimono a mezzo del mito. Quando il rito non serve, pare che emerga il mito in funzione compensatoria. Riferirò un mito lulua pubblicato da Frobenius 55 anni fa, e inserito da Pettazzoni nei suoi *Miti e Leggende*[3]. La traduzione (da Frobenius, ossia dal tedesco e non dal testo originale) è dello stesso Pettazzoni:

Fidi Mukullu (= Nvidi Mukulu, nella trascr. Frobenius che tuttavia distingue altrove, per i Songhe, tra un *Fidi* e un *Mviti*) fece tutti gli uomini e le bestie ... fece tutto, tutto, tutto. Quando gli uomini e le donne erano vecchi morivano. Un uomo prese un tamburo di legno e andò nel bosco. Nel bosco c'era un albero, internamente cavo, che saliva fino al cielo. L'uomo s'introdusse nella cavità dell'albero e cominciò a battere il tamburo cantando così: « Fidi Mukullu, tu che hai fatto ogni cosa per bene, perché hai fatto che gli uomini muoiano? ». L'uomo cantava così ogni notte ... Fidi Mukullu gli chiese: « Perché canti sempre così? ». L'uomo rispose: « Tu hai fatto gli uomini in modo che debbano morire. Io sono un uomo e debbo morire. Non posso, dunque, di notte cantare che debbo morire? ». Fidi Mukullu disse: « Hai ragione. Puoi cantare così, perché io fo morire gli uomini. Io faccio gli uomini. Gli uomini fanno incantesimi, malattie, il dardo,

[3] L. Frobenius, *Atlantis*, vol. XII, Jena 1928, pag. 102. R. Pettazzoni, *Miti e Leggende*, vol. I, Torino 1948, pag. 157.

il coltello, la guerra. Senza incantesimi, malattie, il dardo, il coltello, la guerra, la morte, senza tutto ciò la vita non è che mangiare, bere, dormire, digerire. La vita non è bella senza la morte ».

3.

A questo punto, serve a qualcosa chiedersi se Nvidi Mukulu sia un Creatore ozioso o un Essere supremo attivo? Gli autori ce lo presentano come un Essere supremo che è anche Creatore; lo stesso Pettazzoni, che ha indicato per primo la necessità di distinguere tra l'uno e l'altro tipo, dice, nel presentare il mito riferito sopra: Nvidi Mukulu è l'Essere supremo creatore dei Bena Lulua e altre popolazioni del gruppo Luba. Sarebbe come dire che è un Creatore non del tutto ozioso; al che, considerando la mancanza di un culto vero e proprio (assenza di sacerdoti, di templi, di immagini, di riti specifici), potremmo aggiungere che è un Essere supremo non del tutto attivo. Una serie di risposte inconcludenti ad una domanda evidentemente mal formulata, o soltanto inutile.

Mettiamo invece che la definizione fenomenologica, in cui l'un tipo (o Creatore o Essere supremo) ha valore non di per sé ma in quanto contrapposto all'altro, venga utilizzata a fini orientativi e non a fini classificatori. Il problema allora non concernerebbe la definizione-classificazione di Nvidi Mukulu, quasi si trattasse di una entità oggettivamente reale, ma riguarderebbe la funzione che esso ha nella cultura dei Lulua, al fine di conoscere la *loro* classificazione della realtà a mezzo della distinzione, a *loro* modo, tra ciò che è immutabile e ciò che è mutabile, tra ciò che non è passibile d'intervento umano e ciò che lo è; tra ciò che è imputabile alla « oziosità » di un Nvidi Mukulu o all'« attività » di altri esseri extraumani o sovrumani o comunque provvisti di potere *attuale*. E qui ci accorgiamo subito che la contrapposizione fenomenologica tra Creatore ozioso e Essere supremo attivo, non può essere calata di pari passo nella realtà storico-culturale dei Lulua, in quanto presso di loro non ci è dato di contrapporre un Creatore ozioso (mettiamo pure Nvidi Mukulu) ad una « personificazione di tutta la realtà », ossia ad un Essere supremo secondo la defini-

zione che ne abbiamo dato all'inizio. Sarebbe a dire che, ai fini di una comparazione fenomenologica, ha senso considerare Nvidi Mukulu come Creatore ozioso (anche se parzialmente presente nell'attualità) in confronto, per es., ad un Watauinewa degli Yàmana (Terra del Fuoco) che è un non-creatore provvisto di culto, e dunque un Essere supremo contrapponibile al Creatore ozioso. Ma quando l'interesse si volge dalla astratta fenomenologia religiosa ad una concreta religione storica, nella fattispecie quella lulua, se ci contentassimo dell'una o dell'altra definizione per « adattarla » a Nvidi Mukulu, non faremmo che ripetere implicitamente il confronto tra lui e un Watauinewa o simili, mentre, a questo livello, dovremmo confrontare Nvidi Mukulu con il complesso religioso lulua.

Né si risolve la cosa puntualizzando quanto di Creatore ozioso e quanto di Essere supremo c'è in Nvidi Mukulu, e ritenendo in tal modo di essere passati dalla fenomenologia alla storiografia, solo perché si scopre che Nvidi Mukulu non è perfettamente riducibile a nessun modello fenomenologico, e dunque richiede una definizione di per sé, magari sul genere di quella riferita sopra: è un Essere supremo creatore. Così facendo non si confronta Nvidi Mukulu con il complesso religioso lulua, ma, ancora una volta e ancora implicitamente, con le categorie fenomenologiche del Creatore ozioso e dell'Essere supremo; e col rischio di formulare un'altra categoria fenomenologica, quella dell'Essere supremo creatore (altro che fare storia!). Vogliamo con ciò suggerire la rinuncia a queste categorie? Non noi. Semmai vi rinuncia proprio chi, di fronte ad un Nvidi Mukulu, cerca il compromesso tra due categorie irriducibili (in quanto, come si è detto sopra, Creatore ozioso e Essere supremo attivo si definiscono a vicenda mediante la loro contrapposizione) o ne inventa addirittura una terza. Che cosa prospettiamo, allora?

Prospettiamo una presa di coscienza del salto di livello che si fa passando dalla fenomenologia alla storiografia. A livello storiografico non si deve « correggere » la definizione fenomenologica, altrimenti si fa fenomenologia anche se si crede di far storiografia.

A livello storiografico non si deve cercare nell'oggetto il particolare sviluppo da un archetipo fenomenologico, altrimenti si assume una posizione evoluzionista anche quando si crede di essere storicisti. A livello storiografico perde d'interesse il personaggio-archetipo, Creatore o Essere supremo che sia, e in suo luogo viene focalizzata la funzione culturale che esso, quasi come una categoria, sembra poter indicare: rispettivamente, la « creazione » e la « personificazione della realtà ». A questo punto notiamo che il passaggio dal personaggio-archetipo-categoria alla sua funzione culturale, non implica necessariamente la rinuncia al costrutto fenomenologico, in quanto non lo contraddice. Se il costrutto fenomenologico nasce dalla contrapposizione Creatore ozioso/Essere supremo, la stessa contrapposizione risulta fondamentale per la definizione di « creazione » e « personificazione della realtà » che sono due funzioni valide non di per sé, ma per la loro opponibilità. È l'opponibilità rinvenibile nelle coppie trascendenza/immanenza, o oggetto/soggetto, o quel che si vuole da altri punti di vista: la creazione implica una trascendenza del creatore rispetto al creato, mentre la personificazione implica l'immanenza del personificatore rispetto a ciò che esso personifica; la creazione presenta una realtà obbiettivata, mentre la personificazione dà alla realtà la connotazione di un soggetto; ecc. ecc. Comunque si traduca la contrapposizione delle due funzioni, quel che importa è che esse abbiano senso solo se contrapposte, e che dunque non siano cumulabili come due funzioni autonome. Donde il non-senso di un Nvidi Mukulu rappresentato come un Essere supremo-creatore.

Nvidi Mukulu confrontato a un Watauinewa o simili, è certamente un Creatore ozioso. Confrontato poi al complesso religioso lulua esprime altrettanto certamente la funzione « creazione » e non la funzione « personificazione della realtà ». Così poste le cose importa poco che non sia del tutto « ozioso ». Si tratta semmai di vedere come si concordi la sua eventuale « attività » con la funzione creatrice: il che equivale a relativizzare alla cultura lulua ciò che, con un concetto nostro, abbiamo chiamato « creazione ».

4.

La principale « attività » di Nvidi Mukulu è di mandare il vaiolo, la varicella, il raffreddore, e, a volte, la sterilità e l'aborto; manda infine tutto ciò che, secondo i Lulua, non ha rimedio. Ora ci chiediamo: è esatto dire « manda »? In altri termini, dal momento che qui si tratta di stabilire presenza o assenza di attività, o comunque di qualificare l'eventuale attività concordandola con la funzione creatrice: possiamo attribuire a Nvidi Mukulu l'azione di « mandare » qualcosa?

Ci accorgiamo subito che se non c'è, come non c'è nel caso di Nvidi Mukulu, la possibilità di far ritirare al « mandante » ciò che ha « mandato », diventa di fatto a-funzionale e perciò *culturalmente* inesistente questa presunta attività di Nvidi Mukulu. E ciò che si attribuisce a lui, di conseguenza, non può configurarsi come « mandato », ossia come effetto di un intervento attuale. Come si configurerà allora?

Vaiolo, varicella, raffreddore, ecc., in genere l'irrimediabile, ossia ciò che, per non aver rimedio, non può essere imputato a uno spirito o a stregoneria o comunque ad un agente (funzionalmente tale: *attivo*!) sul quale si possa agire a propria volta, c'è e basta. Esiste per opera di Nvidi Mukulu come esiste il mondo. Fa semplicemente parte della creazione, ossia dell'attività mitica (non *attuale*!) di Nvidi Mukulu. L'irrimediabile c'è e non viene « mandato » di volta in volta; è l'uomo che *s'imbatte* in esso quando gli capita di imbattercisi. È come una pietra, fatta da Nvidi Mukulu insieme al mondo; qualcuno vi inciampa e cade; se la prenderà forse con Nvidi Mukulu che ha fatto la pietra, ma non pretenderà che Nvidi Mukulu sia la causa diretta della sua caduta, quasi gli avesse messo tra i piedi quella pietra al momento in cui v'inciampava.

Nvidi Mukulu ha creato tutto e adesso non fa più niente. Lascia ogni « pietra » al posto che le ha dato al momento della creazione. Come non si ha ragione di presumere che egli scagli pietre tra i piedi di chi inciampa, attribuendogli in tal modo una

attività negativa, così non si può neppure pretendere che, magari sollecitato da un rito, tolga le pietre di sotto a colui che sta per inciamparvi, attribuendogli in tal modo un'attività positiva. Ogni « pietra » è una presenza irrimediabile, come la morte.

Nvidi Mukulu, dice il mito, ha fatto l'uomo mortale. Riconosce all'uomo il diritto di lamentarsi della propria mortalità, ma ormai quel che è fatto è fatto. Dopo aver creato, Nvidi Mukulu non agisce più. Il mito riferito sopra distingue tra la morte che c'è come creazione di Nvidi Mukulu, e gli strumenti di morte che sono stati inventati dall'uomo. Ogni strumento prevede azione e reazione; prevede attività; ma non è l'attività di Nvidi Mukulu che viene chiamata in causa. Ogni strumento prevede una contromisura, ossia un altro strumento adatto a controbatterlo; ma non la morte. Perché la morte è stata creata da Nvidi Mukulu, a differenza degli strumenti di morte che sono stati fatti dall'uomo.

Così stando le cose, è logico che non ci siano sacerdoti, sacrari, immagini cultuali di Nvidi Mukulu. È logico che non ci sia un culto destinato a realizzare un rapporto permanente e *attuale* tra gli uomini e Nvidi Mukulu. A che servirebbe stabilire questo rapporto? A niente, come non è servito a niente stabilirlo da parte dell'uomo del mito, il quale servendosi di un tamburo, di un canto e di un albero cavo (l'albero cavo è un'altra « forma » del tamburo), ovvero servendosi di tipici strumenti del culto, è riuscito a mettersi in comunicazione con Nvidi Mukulu. Stabilita con difficoltà la comunicazione, espressa la querela, tutto è restato come prima, e gli uomini hanno continuato a morire. A leggere completamente il mito, poi, si trova che anche presso la controparte, ossia Nvidi Mukulu, la comunicazione (con gli uomini) è difficilmente realizzabile. Nvidi Mukulu non entra infatti subito in contatto con l'uomo del lamento. Prima manda qualcuno a cercarlo, perché lui « *non sa* dove sia »: il Creatore ozioso *non sa*, mentre l'Essere supremo è « onnisciente » [4]. Ma nessuno riesce a

[4] Questa caratteristica dell'Essere supremo è stata trattata diffusamente da R. Pettazzoni nell'*Onniscienza di Dio*, Torino 1955.

trovarlo: « Andarono e cercarono, ma non lo trovarono. E l'uomo continuava a cantare ». Sarà la formica rossa a stabilire il contatto: « Finalmente Fidi Mukullu mandò la formica rossa. La formica rossa andò e cominciò a divorare. Correva e divorava. Correva e divorava. La formica rossa arrivò all'albero; trovò l'uomo e lo portò a Fidi Mukullu ». Oltre che difficile, questa comunicazione è pericolosa: se ogni volta che Nvidi Mukulu vuol mettersi in contatto con un uomo, è costretto a ricorrere alla formica rossa che « corre e divora », c'è rischio che tutta la sua creazione venga « percorsa e divorata », ossia distrutta.

E tuttavia vengono riferite alcune preghiere o invocazioni rivolte ritualmente a Nvidi Mukulu, nonostante che il mito insegni che sia inutile e pericoloso rivolgersi a lui. Certo è che la oziosità di Nvidi Mukulu, se comporta l'assenza di un culto vero e proprio non comporta l'assenza di una « nozione » di lui. Né è detto che tale « nozione » debba essere espressa soltanto mediante il mito. La « nozione », proprio per essere tale, può emergere comunque e dovunque: vuoi in risposta a sollecitazioni esterne a quel dato sistema religioso, vuoi in risposta a sollecitazioni interne, e, in tal caso, sia in forme spontanee che in forme istituzionali.

Tra le sollecitazioni esterne possiamo mettere la predicazione missionaria o, ad ogni modo, l'introduzione del modello Dio-dei-bianchi; ma anche la stessa richiesta d'informazione etnologica che costringe a risposte le quali rendono inevitabilmente « attuali » (in quanto in funzione di una domanda attuale, sul tipo: credi nell'*esistenza* di un Creatore?) anche i personaggi « inattuali », ossia mitici.

Possiamo includere tra le sollecitazioni esterne anche quelle che, sia pure muovendosi all'interno di un certo sistema, non trovano una soluzione completa nel sistema stesso: non è detto che tutto si svolga sempre secondo le regole. E così passiamo a quell'« esterno » che potrebbe essere considerato anche un « interno » spontaneo o non istituzionalizzato (« esterno » alla « norma »). Ma una spontaneità statisticamente irrilevante, e co-

munque non rilevata, non mette conto di essere presa in considerazione.

Diverso è il caso in cui la spontaneità riflette la personalità di un determinato individuo, e quest'individuo esercita una funzione comunitaria: la divinazione, che tanta parte ha nella formazione culturale dei Lulua e della grande maggioranza delle popolazioni africane. Abbiamo visto che la « nozione » di Nvidi Mukulu emerge dai responsi di un indovino. Ma abbiamo visto anche che un indovino il quale faccia ricorso a questa nozione troppo spesso, viene per ciò stesso screditato. Il che significa che per la cultura lulua sta bene che la nozione di Nvidi Mukulu emerga dal mito, ma sta meno bene o addirittura sta male che emerga dal responso di un indovino, in quanto si tratta di una risposta sollecitata dalla « attualità », mentre Nvidi Mukulu è funzionalmente « inattuale ».

La divinazione, in quanto istituto culturale, ci introduce alle forme istituzionalizzate d'espressione della nozione di Nvidi Mukulu, ossia ai riti. E qui si sofferma soprattutto la nostra attenzione, perché l'istituto culturale documentato è cosa ben diversa dalla contingenza esteriore al sistema, dalla « spontaneità », dalla psicologia individuale, ecc. O almeno lo è in una indagine di carattere rigorosamente storico.

Nvidi Mukulu viene invocato dal candidato-indovino, al momento della sua iniziazione, e viene invocato in occasione di riti rivolti agli antenati. Rileviamo subito che nel caso dell'iniziando alla divinazione si tratta di una vera e propria preghiera impetrativa, mentre in occasione dei riti rivolti agli antenati si tratta di una « evocazione » più che invocazione, ossia si tratta di « evocare » la nozione di Nvidi Mukulu, facendo il nome di questi, o al massimo qualificandolo in qualche modo (per es. « come il sole brucia gli occhi così tu bruci noi »), ma *senza chiedergli niente*, neppure di presenziare al rito. Ricordiamo inoltre che gli antenati costituiscono un elemento importante della iniziazione degli indovini; non basta infatti che gli iniziandi preghino Nvidi Mukulu, ma è necessario che essi sacrifichino agli antenati allo scopo di

ottenere il « potere » (*bukole*) da loro. In definitiva siamo portati a constatare e a valutare adeguatamente l'associazione Nvidi Mukulu-antenati, la quale associazione può denunciare la complementarità delle due nozioni, ma per ciò stesso ne denuncia la differenza, e denuncia la contrapponibilità tra l'« attualità » dell'uno e quella degli altri. Che ci *fa* Nvidi Mukulu in un rito dedicato agli antenati? Che cosa *fanno* gli antenati da dover richiedere l'espressione rituale della nozione di Nvidi Mukulu? In che modo i rispettivi « fare » si differenziano o si condizionano a vicenda? Che differenza c'è, dunque, tra il « fare » di Nvidi Mukulu e il « fare » degli antenati? A quest'ultima domanda possiamo rispondere sin da qui: il « fare » degli antenati, se contrapposto alla « creazione » in cui si risolve il « fare » esclusivo di Nvidi Mukulu, è certamente una « generazione ».

5.

Per poter ridurre metodicamente il tutto allo schema di una relazione-opposizione tra Nvidi Mukulu « creatore », inattivo, privo di riti impetrativi, e gli antenati « generatori », attivi, titolari della maggior parte dei riti impetrativi, c'è da superare l'ostacolo dell'iniziazione dell'indovino in quanto contempla un rito impetrativo rivolto a Nvidi Mukulu. Lo faremo sommariamente, o relativamente al nostro problema, perché non è tanto la figura dell'indovino lulua che qui ci interessa, quanto il rapporto dell'uomo lulua con Nvidi Mukulu da un lato e gli antenati dall'altro; ed è ovvio che l'indovino essendo un lulua eccezionale (e fatto tale o diverso dagli altri proprio dal rito iniziatico), abbia anche un rapporto eccezionale (o diverso) con Nvidi Mukulu e gli antenati.

Partiamo dal Lulua non-indovino, considerandolo uomo a livello creaturale (ossia per effetto di Nvidi Mukulu) e uomo a livello genetico (ossia per effetto degli antenati). L'indovino, teoricamente, dovrebbe possedere gli stessi due livelli di umanità; ma in pratica il suo specificarsi procede in senso opposto a quello di un qualsiasi Lulua; questi si specifica a partire da una umanità generi-

ca (livello « creazione ») per arrivare al lignaggio (livello « generazione »); l'indovino, invece, si specifica proprio per non appartenere all'umanità generica qualificata dalla « creazione », e quindi si realizza a partire dal livello « generazione » (a cui non può sfuggire: anch'egli ha un padre e una madre come ogni altro Lulua) per arrivare a livello di una « creazione » (attività di Nvidi Mukulu) che non produce esseri umani qualsiasi bensì « indovini ». In tal senso potremmo intendere la richiesta di « purificazione » che l'indovino fa a Nvidi Mukulu all'atto di essere iniziato. Purificazione come ri-generazione, o più precisamente, nel nostro caso, ri-creazione. Il procedimento da un livello all'altro essendo rovesciato (o essendo rovesciata la prospettiva), si fa plausibile l'intervento di Nvidi Mukulu il quale agisce soltanto al « tempo del mito ». Nel caso dell'indovino non si ha il passaggio dal tempo del mito al tempo storico, ma, richiedendo lui stesso una destorificazione per l'esercizio di un'attività metastorica, si realizza quasi il passaggio dal tempo storico al tempo mitico; e pertanto si riporta all'attività Nvidi Mukulu, sia pure in un rito circoscritto e sottratto alla portata di un qualsiasi Lulua.

Ma l'indovino, acquistata pure una « sovrumanità », non per questo vive una sua vita astratta dalle cose umane. La sua « sovrumanità » è posta al servizio degli uomini. Potremmo fare un confronto con gli antenati che la morte trasforma da esseri umani in esseri sovrumani, ma la trasformazione non resta fine a se stessa (come un'escatologia individuale) e viene invece posta al servizio dei viventi i quali chiedono ai propri antenati ogni sorta di favori. La capacità di agire in favore degli uomini si configura come un « potere » (*bukole*), che l'indovino acquisisce sacrificando agli antenati, *mangiando* insieme a loro, e diventando perciò come uno di loro al momento dell'iniziazione; sia per l'indovino che per gli antenati si acquisisce la nuova condizione *morendo* alla vecchia condizione. Tanto l'indovino che gli antenati hanno lasciato la condizione umana (sono morti ad essa): l'indovino diventa simile ad un antenato (acquisisce un « potere » uguale: e gli viene del resto conferito dagli antenati); e l'antenato è diventato « dissimi-

le » da un qualsiasi essere umano perché ha un « potere » che manca agli esseri umani; il « potere » che trasforma l'antenato in essere non-umano è una realtà creata da Nvidi Mukulu, come la morte che è il presupposto per diventare antenati: un mito [5] racconta come Nvidi Mukulu abbia dato il « potere » prima di tutti agli antenati. Questo mito fonda l'inattività di Nvidi Mukulu, intesa come delega dei suoi poteri agli antenati. Ora, se anche l'indovino vorrà partecipare di questo potere dovrà rivolgersi appunto agli antenati e non a Nvidi Mukulu che non l'ha più.

Ma a Nvidi Mukulu chiede qualche altra cosa: l'« efficacia » delle « medicine » che userà nell'esercizio della iatromantica. Infatti la « personalità » (o funzione) dell'indovino ha due componenti: il potere personale e l'efficacia delle sue « medicine ». Questa « efficacia » è qualcosa che Nvidi Mukulu ha creato all'atto della creazione del mondo: è insita negli ingredienti che l'indovino mette insieme per comporre le sue « medicine »; ma il composto non è esattamente la somma degli ingredienti che lo compongono, è in un certo senso una nuova « creazione »; e per questa nuova « creazione » è necessario invocare l'intervento straordinario di Nvidi Mukulu.

Ed infine l'inziando indovino chiede a Nvidi Mukulu l'« affogamento del malvagio ». Questo « affogamento » richiede uno studio a parte, non strettamente necessario ai nostri fini; è un problema che non ho affrontato, contentandomi di vedere nell'« affogamento » l'intervento di Nvidi Mukulu quale datore di morte, e nel « malvagio » l'esercizio di potere o l'uso di medicine per fare del male (magia nera). Onde pronunciando la formula il neo-indovino accetta la « maledizione del malvagio », anzi la promuove, e garantisce così che lui stesso non eserciterà mai le sue arti per fare del male: quasi un « giuramento di Ippocrate ».

Eliminata l'eccezionalità dell'indovino, ma avendo anche tratto da essa utili indicazioni per il nostro problema, veniamo decisa-

[5] Il testo è riportato a pag. 27 di McLean-Solomon *cit.* (in nota 2).

mente alla contrapposizione tra il « fare » di Nvidi Mukulu (« creare ») e il « fare » degli antenati (« generare »), nei riguardi dell'uomo lulua.

6.

Mettendo a confronto Nvidi Mukulu e gli antenati, diciamo: Nvidi Mukulu ha fatto il mondo *tutto*, ha fatto la realtà naturale, la « natura »; gli antenati hanno fatto (o fanno) quel settore della realtà che è costituito dal popolo Lulua, o dal complesso bio-culturale dei Bena Lulua (Bena Lulua è l'espressione con cui i Lulua si designano come popolo). È evidente che si tratta di due diversi modi di fare: l'uno è un « creare » e l'altro è un « generare ». Cerchiamo di ricavare questa diversità servendoci degli elementi già acquisiti; poi ne produrremo degli altri; il tutto allo scopo di non ridurre ogni cosa alla nostra concezione di « creazione » e « generazione », ma di relativizzare i due concetti, nonché la loro contrapponibilità, il più possibile alla cultura lulua.

Abbiamo detto che la sterilità e l'aborto vengono imputati a Nvidi Mukulu, quando l'una persiste e l'altro si ripete, nonostante ogni « cura ». Ora sterilità e aborto possono rappresentare l'esatto contrario della « generazione »: sono la non-generazione, in quanto impediscono la generazione. E si capisce perciò che possano costituire un mezzo d'espressione di Nvidi Mukulu in contrapposizione al modo d'azione degli antenati che è la « generazione ». Nvidi Mukulu non *agisce* in senso proprio: e propriamente sterilità e aborto sono un non-fare in rapporto a quel fare che è il generare. O da un altro punto di vista, la creazione, il fare di Nvidi Mukulu, ha senso laddove non c'è possibilità di generazione; per es., quando l'umanità ancora non esisteva, all'epoca delle mitiche origini del mondo. Ma nell'attualità il « fare » di Nvidi Mukulu non può costituire l'alternativa alla generazione; ne costituisce invece la negazione: e tali sono la sterilità e l'aborto.

Approfondiamo il discorso in un'altra direzione. Quando, nel mito dell'uomo che si lamenta d'essere mortale, Nvidi Mukulu

elenca ciò che sarebbe la vita senza la morte parla di « mangiare, bere, dormire, digerire ». Ad una lettura superficiale parrebbero i « piaceri » della vita, in contrapposizione ai « dispiaceri » della morte (« incantesimi, malattie, il dardo, il coltello, la guerra »), ma così non è. Se così fosse giudicheremmo ironica la risposta di Nvidi Mukulu (« La vita non è bella senza la morte »), e neanche questo è vero. Per intendere giustamente il tutto notiamo due cose: tra gli eventuali « piaceri » non è incluso il piacere sessuale; questi « piaceri » sono in realtà funzioni fisiologiche che possono alludere tanto al piacere quanto — e questo è piuttosto il nostro caso — alla *necessità* di mangiare, di bere, dormire, e cioè alla fame, alla sete, al sonno (lasciamo da parte il « digerire », per cui la stessa formulazione come « piacere » non sarebbe affatto ovvia), ossia a tutte cose « spiacevoli », che potrebbero essere considerate i « brutti » aspetti della vita. Donde diventa facile considerare « belli » (senza ironia!) gli aspetti della morte, soltanto perché opposti. Senonché anche questa considerazione sarebbe unilaterale, come unilaterale era la considerazione che l'uomo del mito faceva della morte, ritenendola un elemento negativo della creazione di Nvidi Mukulu. Del resto la conclusione di Nvidi Mukulu non è che la morte sia bella (che sarebbe una considerazione unilaterale, e semplicemente contraria a quella del suo contestatore), ma è che « la vita non è bella senza la morte », ovvero che la vita è bella *con* la morte.

L'asserzione di Nvidi Mukulu non è una semplice e generica *coincidentia oppositorum*, anche se altrettanto « totalizzante », ma è il fondamento della relazione morte-vita secondo la cultura lulua (e la « totalità » che realizza è appunto *questa* cultura). Nella formula che risolve l'opposizione tra morte e strumenti di morte da un lato, e vita e strumenti di vita (funzioni fisiologiche) dall'altro, si trovano a coincidere due diverse prospettive, orientate rispettivamente dalla nozione di Nvidi Mukulu o « creazione » e dalla nozione degli antenati o « generazione ». Ciò compare sin dall'impostazione del problema di cui la formula si presenta come soluzione. È un problema impostato mediante l'associazione: della

morte creata da Nvidi Mukulu agli strumenti di morte inventati dall'uomo; della vita prodotta dall'uomo (precisamente dagli antenati che « generano ») agli strumenti di vita, ossia le funzioni fisiologiche, creati da Nvidi Mukulu (quando egli ha creato l'uomo). Per inciso, così si chiarisce l'esclusione del coito dalle funzioni fisiologiche (o dagli apparenti « piaceri » della vita); il coito non può essere « creato » da Nvidi Mukulu, in quanto esso è l'azione fondamentale di chi dovrà diventare antenato [6].

Ora, impostato il problema al modo lulua, ovvero mediante la relazione tra il fare di Nvidi Mukulu (creazione) e il fare degli antenati (generazione), è logico che la soluzione comporti ugualmente un orientamento bipolare, e i poli ne siano ancora Nvidi Mukulu e gli antenati. Potremmo rappresentarci questo orientamento risolutivo nei termini di un principio di vita derivante da Nvidi Mukulu collegato al principio di vita derivante dagli antenati. Il principio di vita dovuto alla creazione di Nvidi Mukulu contiene in sé la morte, o il deperimento e la distruzione della « creatura »; sembra fatto apposta per rendere continuamente necessario il creatore in quanto le « creature » non durano eterne ma muoiono e soltanto una nuova e continua creazione può rimpiazzarle; e del resto è *fatto apposta*, ossia è tutto contenuto nella logica della creazione. Senonché s'intravede anche la possibilità di una logica diversa: la logica della generazione. Per la quale logica il rimpiazzamento dei morti è demandato agli antenati: nell'attualità agiscono gli antenati in questa funzione, e il creatore non è più costretto o chiamato a creare (contrapposizione tra antenati attivi e creatore ozioso). Il principio di vita dovuto agli antenati, poi, conduce al superamento della morte: innanzi tutto quella della

[6] La distinzione del coito dalle altre funzioni fisiologiche è valida anche facendo astrazione dalla cultura lulua (e pur sempre in relazione al concetto di antenato), se si tiene presente che il primo è alla base della sopravvivenza della specie (identificata appunto dall'avere un comune antenato), mentre le seconde sono alla base della sopravvivenza individuale (del singolo uomo « naturale », e cioè non identificato dalle « culturali» relazioni di parentela).

specie che, grazie alla riproduzione, sopravvive alla morte individuale; ma poi anche a quella individuale, perché mediante la morte, e proprio e soltanto mediante la morte, l'individuo acquisisce la condizione di antenato.

Confrontando i due « principi vitali » troviamo che l'uno muove dal metastorico (Nvidi Mukulu e la sua creazione) per condurre allo storico (la morte), e l'altro muove dallo storico (accoppiamento e generazione) per condurre al metastorico (concezione della condizione di antenato). L'unificazione dei due principii dà un'idea della relazione tra storia e metastoria realizzata dalla cultura lulua, mediante il mito che esprime la nozione di Nvidi Mukulu e il rito che esprime la nozione di antenato. E rende giustificata, presso questa cultura, la presenza contemporanea dei due concetti « creazione » e « generazione »; o più precisamente ce li mostra quali funzioni specifiche (fatti storici) anziché quali universali d'ordine filosofico.

7.

Per relativizzare ancora più compiutamente la coppia « creazione »-« generazione » alla cultura lulua, proviamo a riscontrare in altri fatti il doppio livello di umanità di cui si è detto sopra, e la relazione corrente tra i due livelli.

Cominciamo con il concetto di « creazione ». Esso è traducibile con il termine lulua *ntu* [7]. Ma non è certamente « creazione » nel nostro senso; comunque qui lo intendiamo limitatamente a « ciò che è stato creato ». Tutto « ciò che è stato creato »? Non proprio: perché per intendere la totalità del creato ci sono altri termini che specificano in un senso o nell'altro il concetto di *ntu*; per es. *ha-ntu* e *ku-ntu* che approssimativamente significherebbero « cosmo » e « natura » (significati, comunque, che non si possono accettare senza adeguata discussione). Ora cogliamo subito le difficoltà di tradurre questi termini lulua, quando ci rendiamo

[7] Per la terminologia indigena qui utilizzata, faccio ancora ricorso all'articolo MacLean-Solomon citato in nota 2. Se ne parla alle pagine 26, 27 e 32, dove è rinvenibile anche la bibliografia relativa.

conto delle incongruenze contenute nella risposta alla domanda se *ntu* significhi tutto ciò che è stato creato: prima preannunciamo di cercare una definizione della « *totalità* del creato », e poi per « totalità » siamo costretti a ricorrere a « termini che *specificano* » la nozione di *ntu*; dunque dovrebbe essere proprio *ntu* la totalità che cerchiamo, e dalla quale si distaccano i concetti specifici tipo *hantu* e *kuntu*; e tuttavia le cose non stanno così.

La differenza tra il nostro punto di vista e quello lulua sta nel fatto che noi partiamo da una creazione di cui fa parte anche l'uomo, mentre i Lulua partono dall'uomo o dalla creazione dell'uomo a cui assimilano il resto del creato. Infatti essi per dire « uomo » dicono semplicemente *ntu*, facendolo precedere dal prefisso *mu-* per il singolare (*muntu*) e dal prefisso *ba-* per il plurale (*bantu*). Onde noi diciamo popoli *bantu* o di lingua *bantu*, quelle popolazioni africane che designano se stesse col nome di « uomini »; anzi, neppure « uomini », ma, restando all'etimologia del termine, « creature ». Come se dicessero: noi siamo quelli « creati » (da un Nvidi Mukulu o simili).

I Lulua, dunque, sono innanzi tutto *bantu*. E l'essere *bantu*, per loro significa essere stati creati da Nvidi Mukulu. Ecco allora che abbiamo l'individuazione del primo livello di umanità. Il secondo livello è individuabile a partire dal fatto che i Lulua, oltre ad essere *bantu* sono anche *bena Lulua*. *Bena* (al singolare *muena*) è un denotativo di appartenenza (ad uno specifico gruppo umano: ancora una volta la misura è data dall'uomo), per cui l'espressione *bena Lulua*, che in etnologia viene spesso indicata come denominazione completa del popolo lulua (Bena Lulua) [8], indica l'appartenenza al gruppo Lulua. Indica il secondo livello di umanità, quello che è fornito dall'essere nati da genitori lulua, e dunque dalla

[8] Altre popolazioni contigue usano il denotativo *bena*, per es.; bena-Nkoshi e bena-Konji del Katanga, bena-Kanioka e bena-Kulundwe stanziati tra il Luembe e il Bushimaie. Ora tutte queste popolazioni, solo perché hanno in comune il denotativo d'appartenenza *bena*, sono state sommariamente e impropriamente classificate in etnologia come i Bena, con l'utilizzazione del « denotativo » come se si trattasse di un nome proprio.

« generazione » e non dalla « creazione ». Diremo allora che un Lulua si sente *muntu* quando fa riferimento a Nvidi Mukulu e si sente *muena-Lulua* quando fa riferimento agli antenati.

All'interno del gruppo dei *bena-Lulua*, c'è la possibilità di individuare altri gruppi; ossia si può essere « appartenenti a » (*bena*) gruppi denominati dalle specifiche funzioni. Così abbiamo: i *bena-Buanga* che sono i guaritori, i *bena-Muhongo* che praticano la stregoneria, i *bena-Lubuku* che praticano la divinazione, i *bena-Lusangu* che svolgono funzioni sacerdotali uno per ogni villaggio, ecc. Tutti costoro sono innanzi tutto *bantu* e ciò è dovuto a Nvidi Mukulu; poi sono *bena-Lulua* e ciò è dovuto ai loro antenati; e infine sono, per es., *bena-Lubuku*, grazie ad un rito d'iniziazione che li fa tali. Ma dopo questo rito, essi non sono più propriamente *bantu* e *bena-Lulua*, in quanto il rito è inteso a trasformare la loro sostanza e a renderli dissimili dagli altri uomini. Ciò per dire che l'essere *bena* non si svolge sul piano puramente classificatorio, come se si usasse il termine *bantu* per distinguere gli uomini dalle bestie, l'espressione *bena-Lulua* per distinguere i Lulua dagli altri uomini, e infine l'espressione *bena-Lubuku* per distinguere i *lubuku* dagli altri Lulua. Tant'è che, come si è visto nel paragrafo 5, il rito d'iniziazione degli indovini, sconvolge il sistema di relazioni normali con Nvidi Mukulu e gli antenati, rendendo all'occasione « attivo » il primo e praticamente « oziosi » i secondi (nel senso che essi trasferiscono il proprio « potere » al futuro indovino).

Un rito di iniziazione è previsto anche per il passaggio alla condizione di *bena-Lulua*; ma non è un rito che trasforma da *muntu* a *muena-Lulua*; è invece un rito che trasforma colui che è già potenzialmente Lulua in Lulua attuale, ossia in adulto capace di far parte della società lulua. Per intenderci, non si darà mai il caso che un qualsiasi *muntu* nato in un gruppo diverso dal gruppo Lulua, venga associato a questo gruppo mediante il rito iniziatico. In definitiva il rito d'iniziazione tribale che segna il passaggio all'età adulta non prevede un cambiamento nei riguardi dei due livelli d'umanità denotati rispettivamente da Nvidi Mukulu e dagli

antenati. E si può pertanto prescindere da questo rito per indicare negli antenati il fattore essenziale della condizione di *bena-Lulua*.

Il problema della connessione dei due piani d'umanità, quello derivante da Nvidi Mukulu e quello derivante dagli antenati, può essere anche un problema lulua e non soltanto nostro. E i Lulua lo risolvono a modo loro con la credenza che quando una donna resta incinta, ciò è dovuto al fatto che gli antenati hanno messo nel suo grembo i semi della creazione (*ntu*) [9]. È difficile dire se si tratti di una problematicizzazione originale della cultura lulua o si tratti soltanto della risposta lulua ad una domanda (e dunque ad un problema) dell'etnologo. Comunque, anche in quest'ultimo caso, abbiamo la riprova della necessità lulua di distinguere tra « creazione » (il fare di Nvidi Mukulu) e « generazione » (il fare degli antenati), e della possibilità che essi hanno di trovare l'opportuna relazione tra l'una e l'altra.

Di fatto Nvidi Mukulu e antenati sono soltanto funzioni della « creazione » e della « generazione »: l'uno è realizzato mediante il mito e gli altri sono realizzati mediante il rito. I miti di Nvidi Mukulu danno un valore a tutta la realtà, compresa la morte (come nel mito dell'uomo che se ne lamentava) e compresa la condizione di antenato che si acquisisce proprio con la morte (il che appare nel mito citato di Nvidi Mukulu che dà il potere agli antenati); i riti rivolti agli antenati danno un valore alla realtà specificamente lulua. Il valore fornito dai miti di Nvidi Mukulu si configura come un « dato » (naturale o metastorico); il valore fornito dai riti rivolti agli antenati si configura come un « voluto » da parte degli antenati stessi, di volta in volta, a seconda delle circostanze (e dunque nella storia). Donde accade che la domanda fatta a Nvidi Mukulu (« Perché hai fatto che gli uomini muoiano? ») rimane praticamente senza risposta; mentre invece gli antenati sono interrogati istituzionalmente, a mezzo della divinazione, e le loro risposte determinano un comportamento « storico »: edificano nella storia il sistema culturale lulua.

[9] McLean-Solomon *cit.* (in nota 2), pag. 29.

Capitolo II

LA TERRA-MADRE DEI GRECI

1.

Spostiamo la nostra attenzione da un Creatore africano alla Terra-madre dei Greci. Non è un passaggio che ci avvicina di più alla nostra cultura; tutt'altro: i nostri concetti di creazione e generazione, nonché la loro correlazione, ci permettono di avvicinare con relativa facilità certi prodotti culturali africani sul tipo di Nvidi Mukulu e gli antenati, di cui si è parlato nel capitolo precedente, ma creano seri problemi quando si tratta della cultura greca. Questi problemi — che noi terremo rigorosamente nell'ordine dello storico anche se sono apparentemente ermeneutici — indirizzeranno d'ora in avanti la nostra ricerca.

Soffermiamoci un istante sulla nostra posizione di moderni occidentali che si accingono, dopo aver sfiorato l'etnologia, ad esaminare le antichità greche. Possediamo un concetto di creazione che — quali che siano le elaborazioni teologiche, filosofiche e fenomenologiche — è certamente determinato dalla nozione biblica di un Dio che *crea* il mondo e l'uomo. E tuttavia, proprio con specifico riferimento alla nozione biblica, diciamo anche « genesi » per dire « creazione ». Vale a dire: usiamo un termine che originariamente, in greco, significa « generazione », ossia proprio ciò che può essere correlato antiteticamente, alternativamente, o come si vuole, ma *non mai analogicamente* a « creazione ». Sta di fatto che la cultura greca ha proposto il termine *genesis* per intitolare il primo libro della Bibbia, che gli Ebrei tuttora intitolano non concettualmente ma convenzionalmente con la sua prima parola *Bere'shit*, « in principio ». E così *genesis* = « generazione » ha finito per esprimere anche quanto nel primo libro della Bibbia è in realtà « creazione »; anzi, *specificamente* quel che è « creazione », in quanto contenuto essenziale e discriminante di quel libro. Questa necessità della lingua greca di far ricorso a *genesis* = « gene-

razione », costringendo tale termine a significare anche la « creazione », denota il disconoscimento della « creazione » da parte della cultura dei Greci, o più precisamente la mancanza di funzione dell'opponibilità creazione/generazione.

D'altra parte, la stessa formulazione ebraica del *Genesi* è piuttosto equivoca, e comunque tale da non presumere una distinzione concettuale tra « creazione » e « generazione ». La struttura in cui è calata la materia del *Genesi*, a partire da 2,4 in poi è individuabile in 10 elementi detti *teledoth*, ossia in dieci discorsi introdotti ciascuno da un'espressione che letteralmente suona così: « queste sono le *toledoth* di ... » (e segue l'argomento). *Toledoth*, che possiamo considerare un *plurale tantum*, significa letteralmente « generazione », ed è stato tradotto dai Settanta appunto con la parola greca *genesis*. E tuttavia la prima delle *toledoth* indica proprio ciò che è oggetto di « creazione » e non di « generazione »; essa va certamente tradotta così: « questa è l'origine o creazione (*toledoth*) del cielo e della terra », non avendo nessun senso « questa è la generazione del cielo e della terra ». Abbiamo posto « origine » come alternativa a « creazione », con riferimento al concetto greco di *genesis* che copre qualsiasi « origine » sia che proceda da creazione che da generazione, in quanto, come si è detto, esso riduce ogni cosa a « generazione ». Ma se volessimo far riferimento al concetto ebraico di *toledoth*, l'alternativa a « generazione » sarebbe piuttosto « storia ».

Tenendo presente che *toledoth* = « generazione » serve a definire contenuti del tutto diversi tra loro, per es., oltre che « progenie » in senso proprio, anche « creazione », come si è detto, ed anche « vicenda », potremmo equiparare quei contenuti servendoci anche noi, al modo ebraico, di un'unica connotazione? Lo possiamo appunto servendoci del termine « storia ». Non che ciò sia necessario per comprendere il contenuto di ciascuna delle 10 « storie » in cui si struttura il *Genesi* a partire da 2,4, ma lo è certamente per un'analisi strutturale di tutto il *Genesi*, e per il recupero dello stesso concetto di « storia » in funzione della cultura ebraica.

Prendiamo atto che un tale problema non si è affacciato alla mente dei Settanta, altrimenti per tradurre *toledoth* non avrebbero usato *genesis*, ma si sarebbero serviti di un termine generico per dire « racconto », « narrazione », « discorso », ecc.; per es. di *logos* che risponde benissimo allo scopo. D'altra parte i Settanta avrebbero avuto il conforto della stessa tradizione greca: i primi scrittori di « storie » (= *logoi*), ossia i logografi, scrissero « genealogie » (*Genealogia* è il titolo dell'opera di Ecateo, di Acusilao, di Ferecide) e « genealogia » è qualcosa di assai simile a *toledoth*. Ma con questa duplice comparazione tra tradizione greca e tradizione ebraica le cose si complicano. A suo tempo parleremo della logografia greca: un discorso cominciato a questo modo finirà inevitabilmente per portarci ad essa, anche se con un lungo giro. Per il momento limitiamoci alla riduzione del biblico *toledoth*, alla sua funzione di « stacco » degli elementi che formano il *Genesi* (nel senso che li divide e li coordina), e pertanto di « definizione degli elementi stessi (onde questi possono essere denominati *toledoth*).

Prendiamo le prime tre *toledoth*. L'espressione ebraica ricorrente « *wë'elleh toledoth* » viene usualmente tradotta nelle lingue moderne « queste sono le origini » (del cielo e della terra), nella prima unità narrativa (da 2,4 a 4,26) dove si parla della creazione del mondo e dell'uomo. Viene tradotta « questa è la generazione » (di Adamo) nella seconda unità (da 5,1 a 6,8), con aderenza sia alla forma ebraica che al contenuto. La dovremmo tradurre — anche se nelle traduzioni correnti si dice, senza nessuna aderenza al contenuto: « questa è la posterità » (di Noè) — « questa è la storia » (di Noè) nella terza unità (da 6,9 a 9,29), dove di fatto si racconta del diluvio universale, mentre della « posterità » di Noè si parla in parte nella unità precedente (quella d'Adamo) e in parte in quella seguente (da 10,1 a 11,9). È chiaro che se volessimo usare anche noi *toledoth* come uno « stacco » individuante, dovremmo tradurlo con « storia », l'unico denominatore comune alle tre unità narrative esaminate. Ci sarebbe una lieve forzatura per il racconto della creazione: « questa è la storia del cielo e della

terra ». Ma anche questa forzatura scomparirebbe se invece di distinguere il versetto 2,4 in 4a e 4b, come fa l'ipercritica testuale, lo si lasciasse intero: « questa è la storia del cielo e della terra quando Jahvè li creò »; che poi significa: « questa è la storia della creazione del cielo e della terra ».

Su questa strada si aprono prospettive che vanno al di là di un'analisi strutturale. Usando per *toledoth* il termine « storia » non è detto che lo si debba intendere restrittivamente come « racconto » o « unità narrativa »: intanto la tradizione giudaica ha usato correntemente *toledoth* nel senso di « biografia », ma soprattutto dobbiamo por mente allo « storicismo » che informa la cultura e la religione ebraica. E a tale riguardo, quando volessimo confrontarlo col nostro storicismo [1], ci accorgiamo che quello si differenzia per la concezione della storia come di un tempo definito o definibile mediante il succedersi delle « generazioni », appunto *toledoth* in ebraico. Ma che dire del tempo prima del tempo? Che dire del tempo della creazione che, fondando il tempo storico (delle generazioni), deve necessariamente collocarsi al di fuori di esso?

A questo problema la tradizione biblica offre due soluzioni. La prima, come abbiamo visto, consiste nel piegare il termine *toledoth* ad indicare una realtà metastorica o estranea alle « generazioni » come di fatto è la creazione del mondo. E questa soluzione risponde presso a poco alla soluzione dei Settanta che piegano il greco *genesis* = « generazione » al significato di « creazione » (con perfetta rispondenza alla lingua e alla cultura greca che disconosce la « creazione »). La seconda soluzione, invece, è meno automatica, e soprattutto differenzia la cultura ebraica dalla greca;

[1] Per una definizione dello « storicismo » caratterizzante la nostra cultura, o relativizzato ad essa, v. il mio *Stato come conquista culturale*, Roma 1975, specialmente alle pagg.: 22 sgg., dove si parla della « verità storica »; e 67, dove, in una tavola comparativa, risulta che la nostra storiografia muove dall'ipotesi di un tempo continuo per trasformare gli « accadimenti » in « fatti » storici, o il « dato » in « voluto », con esclusione di ogni causa metastorica. Quanto allo « storicismo » ebraico, la questione sarà ripresa nel cap. 16., al quale rinvio per il momento.

essa consiste nell'introdurre il *Genesi* mediante una versione delle origini del mondo (e dell'uomo) estranea al condizionamento da parte del concetto di *toledoth*, anzi addirittura in opposizione a tale concetto. Sto parlando della versione cosiddetta « sacerdotale ».

La redazione « sacerdotale » della cosmogonia e dell'antropogonia costituisce un testo a sé stante rispetto alla redazione strutturata in *toledoth*: è posta all'inizio del *Genesi* e va da 1,1 a 2,3; dopo di che, con lo stacco che diverrà usuale (*wë'elleh toledoth*), incomincia la redazione condizionata dal concetto di « generazione ». Il concetto che invece informa la redazione « sacerdotale » è tipicamente quello della creazione *ex nihilo*, come espressione della volontà del Creatore. Né basta, ma, come si è detto, risponde al problema della definizione di un tempo al di fuori del tempo storico definito dal succedersi delle generazioni. La redazione « sacerdotale », infatti, oppone al tempo lineare della redazione per *toledoth* un tempo ciclico o ricorrente e dunque astratto dalla storia: l'opera del Creatore, come si sa, è inquadrata dalla redazione « sacerdotale » nel ciclo più santo della religione ebraica: la settimana.

A questo punto interrompiamo il discorso che ci porterebbe troppo lontano. Lo riprenderemo al momento opportuno. Qui doveva servirci soltanto per introdurre la questione del disconoscimento della « creazione » da parte della cultura greca, e alle difficoltà che, per ciò stesso, troviamo nello spostare la ricerca da un Nvidi Mukulu africano alla Terra-madre dei Greci.

2.

Per Pettazzoni [2] la Terra-madre è una specie di Essere supremo femminile: a volte è un'« antenata », è per lo più collegata con l'agricoltura, e spesso è cosmologicamente accoppiata ad un Cielo (-padre).

[2] Per es. nell'*Essere supremo nelle religioni primitive*, Torino 1957, dove dice a pag. 161 sg.: « L'essere supremo delle civiltà di genuina tradizione agricola non è il Cielo Padre, ma la Terra Madre ».

Gli studi tradizionali sulla religione greca hanno sovente fatto ricorso a questa Terra-madre per spiegare certe importanti figure divine femminili. Si tratta di « spiegazioni » fondate su tre costrutti fondamentali: il costrutto storico-filologico che pone alle origini una Grande Madre almeno pan-mediterranea (detta per lo più anatolica per la sede della sua tipica espressione); il costrutto storico-culturale che muove dalla presenza originaria di una Terra-madre in tutte le culture appartenenti al cosiddetto ciclo agrario; il costrutto fenomenologico o psico-fenomenologico che trova origini ancora più remote nel cosiddetto « archetipo materno », di cui la Terra-madre sarebbe l'espressione statisticamente più rilevante.

Non è il caso di soffermarsi a discutere sui tre costrutti, anche perché qui se ne è data una definizione estremamente sintetica e perciò arbitraria. Arbitraria è, del resto, la stessa riduzione a tre costrutti di un'infinità di teorie e congetture sull'argomento. Ma serve al nostro scopo, che è quello di separare i costrutti congetturali (riducibili a tre indirizzi fondamentali) dai fatti posti come oggetto di studio, in modo che, mentre giustifichiamo le congetture in quanto soluzioni di distinti problemi tutti ugualmente validi, liberiamo il materiale (qui specificamente la Terra-madre dei Greci) alla impostazione di un problema nuovo, che è poi il problema immediato della nostra ricerca.

Il costrutto storico-filologico imposta il suo problema sulla incontrastabile comparabilità di certe figure divine femminili dell'antico mondo mediterraneo e vicino-orientale. Il problema consiste nella loro riduzione ad un denominatore comune (cfr. sopra, pag. 18: l'Essere supremo come « denominatore comune » di concezioni diverse e tuttavia comparabili), allo scopo di trovare il prodotto culturale originario. Il procedimento consiste in una specie di estrapolazione alla rovescia (ossia rivolta al passato invece che al futuro), per mezzo della quale si arriva ad una Terra-madre originaria da cui appare « logico » far derivare le dee tellurico-ma-

terne storicamente documentate. La Terra-madre prototipica, poi, rispondendo, per la sua necessaria « genericità », soprattutto ad un modello altrettanto « generico », quale è quello di una Grande Dea variamente e vagamente documentata in Asia Minore, è stata geograficamente precisata come anatolica da parte di molti studiosi.

Ma si è andati anche oltre. Con E. O. James [3], che, in un certo senso offre la *summa* dei problemi e delle soluzioni dell'indirizzo storico-filologico, nonché archeologico, la geografia della Terra-madre si allarga. L'originario viene trovato in qualcosa di ancora più generico e di più vagamente documentato della Grande Dea anatolica: le immagini femminili preistoriche note col nome di *Veneri steatopigie*. Grazie a questi reperti il centro di diffusione di un « culto della Terra-madre » diventa una vasta zona che va dalla Mesopotamia alle steppe euro-asiatiche, e il campo della comparazione si spinge a sud sino all'India e ad ovest sino alla penisola iberica.

Un superamento dei limiti geografici, già vasti, delineati da E. O. James, e quindi un superamento dell'indagine storico-filologico-archeologica, si ha con l'etnologia. Il problema adesso è di delineare una storia universale dell'umanità servendosi della documentazione etnologica come di reperti archeologici. In questo problema, che la scuola storico-culturale tedesca eredita di fatto dall'antropologia evoluzionista britannica anche se si pone come un suo superamento, è stata inquadrata la questione della Terra-madre. È una questione che viene assunta a partire dalla elaborazione bachofeniana (il « matriarcato » supposto per l'antico mondo mediterraneo) di una relazione donna-agricoltura-Terra-madre svolgentesi sul piano sociale (donna), sul piano economico (agricoltura) e sul piano religioso (Terra-madre). Questa relazione diventa per la scuola storico-culturale connotativa di un « ciclo » (matriarcale) che Padre Schmidt definisce « agrario » e

[3] E. O. James, *The Cults of the Mother-Goddess*, Londra 1959.

colloca tra le culture da lui dette *primarie*, accanto ai due « cicli » patriarcali costituiti dai nomadi-pastori e cacciatori superiori [4].

Con la fenomenologia religiosa più o meno dichiaratamente sostenuta dalla psicologia junghiana — o, se vogliamo, con un Eliade che potrebbe benissimo concordare con Jung — la Terra-madre è sottratta ad ogni individuazione, sia ciclica che culturale e diventa la principale oggettivazione « ierofanica » (per usare un termine eliadiano) della relazione *universalmente* umana terra-donna-fecondità [5]. L'oggettivazione « ierofanica », poi, che per la sua universalità si presta benissimo a passare per un prodotto dell'« inconscio collettivo » (adesso la terminologia è junghiana), diventa per Jung l'« archetipo materno » rispondendo sotto questo aspetto alla problematica propria della sua psicologia [6].

A questo punto, dovendo trattare la Terra-madre greca, la considereremo come l'elaborazione particolare di una « dea mediterranea », o della « dea del ciclo culturale agricolo », o di una « ierofania » o d'un « archetipo » universali? Optando per l'una o per l'altra delle soluzioni, opteremmo per una problematica non nostra, o che comunque non ha a che fare con il problema che guida la nostra ricerca. Quindi, diamo per ammesso che tutte le soluzioni esposte siano altrettanto valide, ma constatiamo semplicemente che nessuna di esse serve ai nostri fini.

Non è difficile conciliare, in astratto, i tre indirizzi sommariamente esposti: la Terra-madre greca partecipa della Terra-madre mediterranea ricostruibile a posteriori (e cioè servendosi di elementi, tra cui sono *anche* certe divinità tellurico-materne formulate

[4] Per la definizione e classificazione culturale del « matriarcato » ad opera di W. Schmidt, v. il suo lavoro, uscito postumo, *Das Mutterrecht*, Vienna 1955; vi si ribadiscono motivi esposti per la prima volta in *Völker und Kulturen* da lui scritto, in collaborazione con W. Koppers, nel 1924.

[5] M. Eliade, *Trattato di Storia delle Religioni*, trad. ital., Torino 1954, capitolo VII: «La terra, la donna e la fecondità ».

[6] C. G. Jung, *Die psychologische Aspekte des Mutterarchetypus*, in « Eranos Jahrbuch » 6 (1938), pagg. 403-443.

in Grecia); la Terra-madre mediterranea partecipa della Terra-madre del ciclo culturale agricolo ricostruibile a posteriori (con elementi tra cui *anche* i politeismi delle antiche civiltà mediterranee e vicino-orientali fondate sull'agricoltura); la Terra-madre del ciclo culturale agricolo partecipa sia della « ierofania » che dell'« archetipo » tellurico-materno, se si dà per scontata la loro universalità.

Ma poi, a partire da questa convenzionale Terra-madre, logicamente accettabile, ci troviamo a fare i conti con la realtà storica greca: la religione greca ebbe due Terre-madri: *Gaia* (Terra) la « madre » d'ogni cosa, e *Demeter*, il cui nome significa appunto « Terra-madre ».

3.

A dire il vero, il fatto che la religione greca contemplasse due Terre-madri non ha mai costituito un reale problema per nessuno. Anzi, data la logica del procedimento comune a tutti gli indirizzi esegetici — lo storico-filologico, lo storico-culturale, lo psico-fenomenologico, i quali in fin dei conti postulano sempre una « unità » originaria della Terra-madre in contrapposizione alla sua « pluralità » secondaria o fenomenica; donde la loro conciliabilità sperimentata nel paragrafo precedente —, non ci si è fermati nemmeno a Gaia e a Demeter, ma si sono aggiunte ad esse tante altre dee considerate di volta in volta come derivazioni particolari, o aspetti o ipostasi o chissà che cosa, di una prototipica Terra-madre. Per rendere l'idea di quest'orgia di « identificazioni » (è il termine più usato), dirò soltanto che tra queste dee sono state annoverate anche un'Atena e un'Artemide che certamento madri non sono.

Ma è proprio per questo che ho tenuto a dissociare gli indirizzi esegetici dai fatti che essi vorrebbero spiegare. Operata la dissociazione, restiamo di fronte al fatto che Gaia e Demeter fossero per i Greci due Terre-madri. E il fatto diventa un problema per noi che poniamo come « unità » originaria non la Terra-madre, ma la

cultura greca. È un problema enunciabile in questi termini: perché la cultura greca ha avuto bisogno di due Terre-madri?

Diciamo « ha avuto bisogno » e non: si è trovata accidentalmente ad avere due Terre-madri. È il caso, *mutatis mutandis*, delle due versioni del *Genesi* di cui si è parlato nel primo paragrafo di questo capitolo; o delle due concezioni (Nvidi Mukulu e antenati) di cui si è parlato a proposito dei Bena Lulua nel capitolo precedente. Non si tratta mai di situazioni « accidentali »: gli Ebrei hanno certamente voluto esporre le origini d'ogni cosa mediante due versioni, e non hanno acriticamente raccolto nel loro libro sacro due tradizioni soltanto per non far torto a nessuno; e così i Bena Lulua non hanno certamente preso una posizione secondaria e interiore alla loro cultura di fronte a fatti religiosi esteriori quali potrebbero essere considerati, fenomenologicamente, l' Essere supremo e il culto degli antenati. Il ricorso all'« accidentalità » rivela sempre una equivoca metodologia storiografica. O banalizza la storiografia rendendola alla portata di chiunque, senza un vero e proprio impegno storicistico; anche di un fenomenologo come Eliade che introduce il citato (in nota 5) capitolo sulla *Terra la donna e la fecondità*, parlando proprio della Terra-madre greca e facendo storia in questo modo disinvolto: « Gaia o Gē ha goduto in Grecia un culto piuttosto esteso, ma *col tempo* altre divinità della Terra l'hanno sostituita ».

« Col tempo » succedono molte cose; ma non abbiamo alcun elemento per poter dire che sia successa una sostituzione di Gaia con Demeter, né tantomeno con altre possibili « divinità della Terra ». Di fatto Gaia e Demeter sussistono l'una accanto all'altra *contemporaneamente*, e tutte e due nella forma specifica che si è convenuto di chiamare Terra-madre. Ma proprio perché in ciascuna di esse ci è dato di scorgere una Terra-madre, Gaia e Demeter si fanno comparabili, e dalla comparazione emerge una differenza tecnica: l'una, Gaia, è *inattiva* e importante sul solo piano mitico (come un « Creatore ozioso »); l'altra è *attiva* e importante soprattutto sul piano cultuale. E sarebbe assurdo pensare che l'« inattività » dell'una sia stata prodotta dall'« attività » dell'altra,

ponendo ogni cosa nei termini di una « sopravvivenza » di Gaia e di una « sopravvenienza » di Demeter. Sarebbe assurdo perché, come si è visto per il « Creatore ozioso », l'« inattività » è altrettanto funzionale che l'« attività », anche se, ovviamente, in modo diverso.

Ora noi faremo ricorso proprio alla duplice e contemporanea presenza di una Terra-madre presso i Greci per indicare provvisoriamente, ma anche in prospettiva, la linea della nostra ricerca, in quanto ha fin qui collegato, e non a caso, questa duplice presenza: alla duplice genesi ebraica e alla duplice concezione lulua del fattore d'umanità (nonché del duplice modo d'essere uomini).

Se volessimo tenere il collegamento sulla base della contrapposizione tra creazione e generazione, esso, a partire da Nvidi Mukulu (creazione) e antenati (generazione), giungerebbe fino alla duplice versione del *Genesi* (la creazionista e la generazionista), ma si arresterebbe alle soglie della Grecia, dove non si distingue mai — e tantomeno per quel che concerne l'azione mitica di Gaia che tiene il posto di un creatore, ma « genera » e non « crea » — una « creazione » da una « generazione », ed ogni « origine » è *genesis* = « generazione ».

Il collegamento, invece, sussiste per intero dai Lulua ai Greci, se fissiamo l'attenzione sul « mitico » contrapposto al « rituale », apparentemente rifugiandoci in un tecnicismo destorificante, ma in realtà promuovendo l'impostazione scientifica di un problema storico, come vedremo in appresso. Al momento assumiamo come dati minimi del problema la presenza costante di un mitico/rituale a cui non fa costante riscontro una coincidenza di creazione/generazione.

A livello dei Bena Lulua la duplicità che sembra guidare la nostra ricerca è riducibile ad una funzione mitica (Nvidi Mukulu) e ad una funzione rituale (il culto degli antenati): la « creazione » è riferita alla funzione mitica e la « generazione » è riferita alla funzione rituale.

A livello del *Genesi* biblico la duplicità è pure riducibile, anche se con un certo sforzo (ma è appunto dallo sforzo logico che

comincia a formularsi un problema storico), ad una funzione mitica (la versione per *toledoth* = storie) e ad una funzione rituale (la versione cosiddetta sacerdotale che costringe l'azione divina nello schema della settimana « liturgica »); ma poi si sfascia, anzi si sconvolge la correlazione lulua tra mito e creazione, da un lato, e rito e generazione dall'altro: infatti la generazione è riferita ora alla funzione mitica, mentre la creazione è riferita a quella rituale. Il problema storico si va precisando ancor meglio: sarà quello di una « associazione » mitico-rituale, cospetto alla quale la relazione lulua tra mito e rito appare piuttosto una « dissociazione ».

A livello della religione greca la duplicità è riducibile, *senza sforzo* (e pertanto ricompare la « dissociazione » mitico-rituale), ad una funzione mitica esercitata da Gaia e ad una funzione rituale esercitata da Demeter; ma adesso dobbiamo rinunciare ad ogni possibile riferimento all'antitesi creazione/generazione, data la sua assenza nella cultura dei Greci.

4.

La differenza tecnica tra le due Terre-madri greche è dunque data dalla inattività dell'una, Gaia, e dall'attività dell'altra, Demeter. All'inattività attuale di Gaia fa riscontro la sua prodigiosa attività mitica: è l'azione per la quale è nato tutto l'universo; Gaia è la protagonista del « mito per eccellenza », il mito delle origini del mondo. L'attività di Demeter, e cioè il suo culto, è caratterizzata da un rito che potremmo definire il « rito per eccellenza », anche senza entrare nella questione tecnica della funzione rituale, e restando perciò a certi effetti macroscopici a tutti noti: l'iniziazione ai misteri di Eleusi, che assurse a primaria importanza e popolarità in tutto il mondo greco, fino a trasbordare nell'intera ecumene antica, quando, per dirla con Cicerone, vi si sottoponevano le popolazioni più remote.

Gaia è statisticamente senza culto. Ossia il numero dei suoi culti è irrilevante: non ho svolto un'inchiesta al riguardo, ma so bene che quando si parla del culto di Gaia, si finisce ogni volta per

avvalersi di un paio di testimonianze, sempre le stesse, intese come documenti preziosi della « sopravvivenza » di una religione più antica: Plutarco (*de Pyth. orac.* 17,402 D) il quale ci dice che a Delfi esisteva un sacrario di Gaia; Pausania (5, 14, 10) il quale ci parla di un oracolo di Gaia funzionante ad Olimpia. Si tratta dunque di casi sporadici che andrebbero spiegati eccezionalmente, ovvero in riferimento ai culti locali, e non con la norma panellenica, che di fatto ignorava un culto di Gaia. Invece, dando per scontato che una grande dea come Gaia non potesse mancare di un culto, l'esegesi storico-filologica ha fatto tutto il contrario: ha spiegato *eccezionalmente* proprio la norma panellenica, vuoi ricorrendo all'ipotesi di uno « sviluppo ulteriore », vuoi cercando di farvi entrare a forza o surrettiziamente Gaia attribuendole culti altrui, per es. come faceva più di settant'anni fa A. Dieterich che nel suo *Mutter Erde* (divenuto un classico degli studi storico-religiosi) riferiva a Gaia, quasi una Terra universale, il culto dei morti in quanto accolti nel grembo della Terra.

Ma i Greci, al contrario di Dieterich e dei suoi epigoni, « sapevano » che Gaia era inattiva e pertanto a niente sarebbe servito un culto indirizzato a lei. Voglio dire che i Greci avevano la *nozione* dell'inattività di Gaia, avevano il mito di fondazione di questa inattività, e ne erano sufficientemente orientati. Mi riferisco al mito della evirazione di Urano.

Apparentemente l'evirazione di Urano, voluta da Gaia, mette fine alla attività del solo Urano. Ma di fatto mette fine proprio alla attività mitica di Gaia: è il punto di chiusura della procreazione primordiale, quella in cui Gaia, oltre ad essere « terra » è anche « madre ». Questa chiusura risponde esattamente all'evento che nei miti del Creatore mette fine alla sua creazione, e fa di lui un *deus otiosus*. Nel caso di Gaia, essa *decide* di sottrarsi alla procreazione a dispetto di Urano, inteso come causa di procreazione e al tempo stesso come nemico del procreato; dice Esiodo (*Theog.* 155): « i figli di Gaia e di Urano erano odiati dal padre », e pertanto Urano li ricacciava nel grembo di Gaia. Dunque l'evirazione di Urano (e la conseguente inattività della coppia Urano-Gaia) è

positiva in più d'un senso: mette fine alla procreazione, e garantisce la stabilità del procreato; annulla l'odio di Urano per il procreato, in quanto l'evirazione lo rende inerme (egli è definito per un'azione esclusivamente sessuale; pertanto eliminato il sesso si elimina ogni sua facoltà di agire); e infine porta « attualmente » alla luce il procreato, prima ricacciato nel grembo di Gaia, fornendogli uno spazio tra Cielo (Urano) e Terra (Gaia), donde il mito corrisponde anche al noto tema della separazione del cielo dalla terra, come momento preliminare della costituzione di un mondo ordinato.

Riportando le parole di Pettazzoni per definire la funzione dell'inattività attuale del Creatore, abbiamo scritto a pag. 16: « ...ogni ulteriore intervento da parte sua ... rischierebbe di riuscire dannoso, potendo ogni alterazione del cosmo dar luogo ad una eventuale ricaduta nel caos ». Le stesse parole potrebbero essere usate per spiegare l'inattività di Gaia. Infatti ogni *ulteriore* procreazione di Gaia, dopo l'evirazione di Urano, risulta, a livello della mitologia greca, una minaccia al cosmo e il rischio di una caduta nel caotico. Ricorderemo al riguardo i miti di Tifeo e della gigantomachia. Tifeo viene partorito da Gaia, dopo l'evirazione di Urano (nella versione esiodea Gaia lo ha da Tartaro); ora Tifeo si esprime unicamente in funzione di anti-Zeus, ovvero in una azione intesa a distruggere l'ordine costituito sotto la sovranità di Zeus. Così i Giganti, figli ulteriori di Gaia, in un mito non raccolto da Esiodo, si pongono contro gli dèi dell'Olimpo, minacciando di distruggere l'ordine orientato dalle loro presenze.

Alla volontà di Gaia che sceglie la propria inattività per difendere ciò che essa stessa ha procreato, fa riscontro la volontà di Demeter che, secondo il mito, *sceglie* la propria attività a vantaggio degli uomini; parliamo di scelta perché Demeter, nell'inno omerico a lei intitolato, si accosta agli uomini quasi scostandosi dagli dèi, o più precisamente a partire da un suo volontario esilio dall'Olimpo, il mondo degli dèi. Lo stesso inno omerico fonda poi quello che abbiamo definito il « rito per eccellenza », l'iniziazione

ai misteri eleusini con riferimento ai quali Demèter esplica soprattutto la sua attività.

Ed al pericolo di una eventuale attività di Gaia, fa riscontro il pericolo di una eventuale inattività di Demeter. Quando, corrucciata per il ratto di sua figlia Kore, lascia l'Olimpo e pertanto si ritira dalle sue funzioni, « avrebbe distrutto tutto il genere umano, affamandolo, e avrebbe tolto agli dèi i sacrifici » (è detto nel citato inno omerico ai versi 310 sgg.). La funzione demetriaca è vista determinante per un cosmo ordinato da un particolare rapporto tra uomini e dèi, stabilito dal sacrificio, e per la stessa sussistenza degli uni bisognevoli di cibo e degli altri bisognevoli di sacrifici. È chiaro che con il « ritiro » dall'attività Demeter distrugge il rapporto e conseguentemente il cosmo. Ma il « ritiro » di Demeter non è prospettato soltanto come una eventualità, allo scopo di qualificare l'attività e la funzione demetriaca; nel mito raccolto dall'inno omerico serve anche a distruggere di fatto il preesistente rapporto tra uomini e dèi fondato sul rito sacrificale, allo scopo di formulare un nuovo rapporto, in seguito alla ripresa dell'attività da parte di Demeter, e questa volta fondato sul rito iniziatico eleusino che soprattutto specifica l'attualità e su cui dovremo necessariamente tornare, giustificando con altri argomenti questa nostra riduzione di ogni cosa al mito (di Gaia) « per eccellenza » e al rito (indirizzato a Demeter) « per eccellenza », che per molti versi potrebbe apparire arbitraria.

5.

Per differenziare le due Terre-madri greche ci siamo serviti della contrapposizione tra mito (Gaia) e rito (Demeter). La stessa contrapposizione ci è servita a suo tempo per stabilire un rapporto tra Nvidi Mukulu (mito) e antenati (rito) presso i Bena Lulua. Ma la situazione è cambiata in almeno due punti: mentre allora mito/rito ci permetteva di formulare una relazione tra entità *differenti*, adesso l'usiamo per *differenziare* due entità che, in quanto entrambe riducibili alla Terra-madre, sono già in relazione formale

o analogica. E tuttavia lo scopo ultimo dell'utilizzazione di mito-rito è identico in entrambi i casi: come allora si trattava di stabilire la complementarità tra azione mitica di Nvidi Mukulu, e azione attuale degli antenati, adesso si tratta di stabilire la complementarità tra Gaia e Demeter. Il problema è che allora la complementarità era data dalla riduzione della creazione (Nvidi Mukulu) e della generazione (antenati) all'unità « uomo »: ovvero ogni uomo risultava come prodotto dell'azione concomitante di Nvidi Mukulu, al tempo del mito, e degli antenati nel tempo storico. E questo adesso non è più possibile, dato che in Grecia manca l'idea di una « creazione » distinta dalla « generazione ».

La soluzione di un problema così impostato, procede dalla riduzione, anche per la Grecia, come per i Bena Lulua, delle entità in oggetto (differenti o differenziabili) all'unità « uomo ». E in questo procedimento la contrapposizione creazione/generazione si rivela tuttaltro che indispensabile. La « generazione », in senso greco, o l'attività generatrice di Gaia, si rende complementare ad un tipo di « maternità » che se è intuibile in Demeter, non è certamente proprio di Gaia. Mi spiego: Gaia « crea » generando ed è *di fatto* « madre » di ogni cosa; Demeter, invece, è madre (*-meter*) soltanto *di nome*, mentre di fatto ha generato un'unica figlia, Kore. In altro modo: con Gaia si realizza una relazione « genetica », mentre con Demeter si realizza una relazione « materna », sempre con riferimento ad un unico polo, l'uomo.

Ora si faccia attenzione. Questa « maternità » che, dissociata dall'azione propriamente o biologicamente « generatrice », attribuiamo a Demeter (in contrapposizione a Gaia), non procede, per quel che ci riguarda, da una realtà psicologica quale potrebbe essere il *Mutterarchetypus* di Jung. Comunque non ci interessa fino a che punto sia il prodotto di funzioni psichiche, quale, ad es., l'inconscio collettivo. L'oggetto della nostra ricerca è l'utilizzazione storica che la religione greca fa dello strumento « maternità », il quale di per sé può pure non nascere in funzione della religione greca ma presentarsi, quale che sia l'origine, come un dato universale. Il fatto che non ci si ponga come pregiudiziale la ricerca

dell'origine del dato « maternità », è che esso, così come ci viene proposto dalla psicologia o dalla fenomenologia religiosa, è uguale in tutte le religioni, mentre la religione greca è *diversa* dalle altre religioni, o almeno noi la studiamo in quanto tale.

A chi interessa il dato « maternità » di per sé potrà problematicizzarlo e risolverlo nel rapporto madre-figlio (o madre-figlia, stando alla coppia greca Demeter-Kore [7]). Quanto a noi il dato « maternità » non ci serve di per sé, ma ci serve in funzione del dato « generazione », e lo trattiamo come il dato Demeter in funzione del dato Gaia, per i quali non cerchiamo l'origine né nella Grande Dea mediterranea di cui parlano i filologi, né nella Terra-madre di cui parlano gli etnologi, né nella ierofania tellurico-materna di cui parlano i fenomenologi, né nell'archetipo materno di cui parlano gli psicologi. A questo scopo distingueremo, al massimo, tra un piano biologico (« naturale ») in cui può formarsi il dato « generazione », e un piano sociologico (« culturale ») in cui può formarsi il dato « maternità ». Ma, ripetiamo, non è la loro formazione che ci interessa, onde poniamo in evidenza ciò che prima abbiamo posto tra parentesi: il « naturale » e il « culturale », intesi non come categorie universali, bensì come poli di una dialettica che ogni cultura ha espresso a suo modo e *differentemente* per realizzarsi, o affermarsi *differenziandosi* tanto dalla « natura » quanto da ogni altra « cultura ».

Condotta la ricerca su questa linea rigorosa, o comunque precisata la linea della ricerca, è facile impostare un confronto tra Bena Lulua e Greci, anche se questi in luogo di creazione/generazione hanno generazione/maternità. Nvidi Mukulu fa l'uomo « naturale » (*muntu*; plur. *bantu*), mentre gli antenati fanno l'uomo « culturale » (*muena Lulua*; plur. *bena Lulua*). A partire dalla qual cosa: 1) intanto osserviamo l'insignificanza di una distinzione obbiettiva o assoluta tra un piano biologico e un piano sociologico in

[7] È quanto hanno fatto C. G. Jung e K. Kérenyi in un noto libro intitolato in edizione italiana *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Torino 1948.

vista della dialettica natura/cultura, giacché per i Lulua la realtà culturale procede proprio dalla funzione biologica (o come diremmo noi « naturale ») del « generare », anche se, ovviamente, il rapporto « generativo » (naturale) si risolve in un rapporto sociale di parentela nella figura degli antenati; 2) poi osserviamo che il rapporto di parentela (e cioè il culto che lega tra loro e con gli antenati i membri di un gruppo apparentato) può corrispondere, in quanto nozione e non obbiettivo legame di sangue, al concetto greco di « maternità » attribuibile a Demeter; 3) infine poniamo il problema: è possibile dire che in Grecia la mitica Gaia *fa* l'uomo naturale in contrapposizione alla attuale (= oggetto di culto) Demeter che *fa* l'uomo culturale, così come presso i Lulua il mitico Nvidi Mukulu fa l'uomo naturale in contrapposizione agli antenati (attuali e dunque titolari d'un culto) che fanno l'uomo culturale?

6.

Arrivati a questo punto, per una prima e sommaria riduzione dei fatti greci concernenti Gaia e Demeter allo schema alternativo (natura/cultura) che farebbe dell'una il fattore di un'umanità « naturale » e dell'altra il fattore dell'umanità « culturale », non si dovrebbero presentare gravi difficoltà.

È *implicito* che Gaia abbia fatto l'uomo « naturale », giacché tutta la « natura » è stata generata da lei. Ma è anche *esplicito*? Ed ecco che con questa domanda, alla quale siamo costretti a rispondere di no [8], ci rendiamo conto che non tutto è così facile come sembrava. Del resto è scontato che una determinata realtà storica non possa mai inquadrarsi rigidamente in un qualsiasi schema logico a priori. Per il momento, comunque, fondiamo il

[8] Sempre prendendo a fondamento dati statisticamente rilevanti. Infatti sarebbe una forzatura fare appello a formulazioni episodiche, bisognevoli esse stesse di spiegazione data la loro eccezionalità (per es. le iscrizioni sulle laminette auree rinvenute in tombe della Magna Grecia, in cui è contenuta l'affermazione: « Sono figlio di Urano e di Gaia »), per asserire la formulazione esplicita del rapporto Gaia-uomo.

nostro discorso sulla presunzione che Gaia abbia fatto *anche* l'uomo, riservandoci di approfondire la questione subito appresso. La possibilità di muovere da una siffatta posizione, certamente vaga e generica, ma non arbitraria, è data dalla considerazione di una « natura » di cui faccia parte *anche* l'uomo; ciò significa che, in questa fase del discorso, dato il rapporto greco tra Gaia e la « realtà naturale » come di causa ed effetto, non importa se sia più o meno esplicito il rapporto Gaia-uomo, in quanto il problema vero — quello che affronteremo nella seconda fase — diventa: come e fino anche punto i Greci hanno inteso la « naturalità » dell'uomo?

Seguiamo dunque lo schema logico (a priori, per i fatti greci, ma a posteriori per i fatti lulua, dai quali lo abbiamo desunto): ad una Gaia che *farebbe* l'uomo naturale, corrisponde una Demeter che senza alcun dubbio *fa* l'uomo culturale. Nel caso di Demeter non si pongono problemi; la documentazione al riguardo è questa volta esplicita. Semmai le difficoltà nascono dal dover rendere sinteticamente tutto il materiale relativo. Sceglieremo, pertanto, le indicazioni più significative, o dal significato immediato: 1) Demeter è colei che ha insegnato agli uomini a coltivare i campi, trasformando così la loro condizione « naturale » (ferina) in una condizione « culturale » (propriamente umana); 2) Demeter è la *Thesmophoros*, ossia colei che ha introdotto tra gli uomini i *thesmoi*, le norme civili, portandoli così da una condizione « naturale » (pre-politica) ad una condizione « culturale » (politica).

Ora, però, con riferimento alla duplice relazione da cui abbiamo preso le mosse, ossia quella data da un mitico = naturale contrapposto a un rituale = culturale, dobbiamo precisare che le due indicazioni scelte per qualificare la Demeter che fa l'uomo « culturale », non sono nozioni mitiche anche se sembrano tali così come le abbiamo formulate (« colei che ha insegnato ... », « colei che ha introdotto ... »). È, d'accordo, una formulazione rinvenibile anche nella cultura greca, e tuttavia è statisticamente irrilevante rispetto alla massa dei culti da cui si ricavano le nozioni stesse. In altri termini: Demeter non è tanto l'« eroina culturale »

che al tempo del mito ha introdotto l'agricoltura e le norme civili, quanto la « dea » che nel tempo storico fa sussistere agricoltura e civiltà. È ovvio per l'indicazione n. 1, in quanto Demeter è notoriamente la « dea dell'agricoltura », e cioè la dea a cui ogni greco poteva rivolgersi per assicurarsi un buon raccolto. Diventa ovvio per l'indicazione n. 2, se si tiene presente che *Thesmophoros* è un epiteto *cultuale* della dea, e non un suo nome mitico; e che l'epiteto la definisce soprattutto come titolare di una festa, i *Thesmophoria*, che, almeno in Atene, aveva luogo al tempo della semina.

Operata questa doverosa trasposizione da un presumibile piano mitico ad un documentato, e statisticamente più importante, piano rituale, cogliamo Demeter nella sua piena attualità, quale titolare dei Misteri di Eleusi. Qui, anche se non manca un mito di fondazione del culto (il famoso inno omerico a Demeter), tutto si esprime a mezzo del rito. Ed è un rito specificamente iniziatico, quello di cui stiamo parlando, ossia è un rito « trasformante ». Che tipo di trasformazione opera Demeter a mezzo del rito eleusino? Non è facile rispondere a questa domanda che ha prodotto fiumi di letteratura, per cui in questa fase della ricerca diremmo semplicemente: è un rito che opera su un « dato » materiale umano conseguendo un effetto « voluto ». Il che in altri termini, equiparando il « dato » a ciò che è *per natura* (ossia al « naturale ») e il « voluto » a ciò che è *per cultura* (ossia al « culturale »), significa: il rito eleusino trasforma l'uomo naturale in uomo culturale. Il tutto con perfetta aderenza alla funzione di Demeter anteriore o esteriore al culto eleusino, in quanto per il momento ci interessa la dialettica natura/cultura e non l'oggetto specifico della dialettica (agricoltura o norme civili o effetti dell'iniziazione misterica).

Ciò stante, proviamo, sia pure provvisoriamente, a relativizzare l'una all'altra le due difficoltà emerse in questo paragrafo: quella derivante dalla mancanza di una formulazione esplicita dei rapporti tra Gaia e l'uomo naturale, e quella derivante dalla impossibilità di precisare i termini della trasformazione dell'uomo naturale in

uomo culturale da parte di Demeter a mezzo del rito eleusino.

Il punto di partenza è che la concezione panellenica dell'esistenza umana si sofferma sul suo carattere effimero. Essere mortali, diremmo in sintesi, equivaleva per i Greci ad un non-essere; l'uomo pertanto era una non-realtà, o lo era comunque nei confronti della « natura » eterna o realtà naturale rappresentata dagli dèi immortali. Donde la dissociazione dell'uomo da Gaia, la quale è pur sempre una Terra-madre universale, ma quando si specifica la sua « maternità » — per es. a livello di un Esiodo — le si attribuiscono come « figli » il cielo (Urano con cui poi si accoppierà), il mare, i monti, gli dèi (anche se non generati direttamente), insomma tutto ciò che resta stabilmente in eterno, e non l'uomo destinato a vivere una breve vita.

Ora, proprio su quest'uomo « naturale » e tuttavia non facente parte della « natura » (eterna: in senso greco), ossia su quest'uomo « non-reale » (sempre in senso greco), operava il rito eleusino conferendogli « realtà », o sottraendolo alla condizione *naturale* di « non-realtà » per portarlo ad una condizione *culturale* di « realtà ». L'acquisto di questa « realtà » ha, tra l'altro, una conseguenza chiaramente espressa nell'inno omerico a Demeter: quando verrà la morte l'iniziato « non svanirà sotto la tenebra oscura » come succederà, invece, ai non-iniziati (vv. 480 sgg.). È evidente la contrapposizione di chi *svanisce*, per non avere una esistenza « reale », a chi, provvisto di « realtà », *non può svanire*.

Oltre, o insieme, alla questione generale dell'esigenza di un approfondimento storico di questi enunciati che, in quanto tali, potrebbero apparire d'ordine filosofico, si pone una serie di questioni impostate sulla domanda: la non-realtà dell'uomo, in senso greco, è proprio e soltanto negativa?

In una ricerca storica è difficile e comunque antimetodico assumere un concetto del genere di questa non-realtà di cui stiamo parlando, come se si trattasse di un giudizio assoluto formulato da una filosofia pessimistica circa l'uomo e la condizione umana. La ricerca storica è più interessata all'altra faccia della medaglia, o, scientificamente, alla relativizzazione dell'eventuale « giudizio » al-

la cultura greca, partendo dal presupposto che esso non può essere assolutamente negativo, ma *deve* servire alla edificazione di un determinato costrutto culturale.

In tal senso (« positivo ») dobbiamo considerare la non-realtà dell'uomo concepita dalla cultura greca, non come un effetto della sua dissociazione da Gaia, madre della realtà, ma al contrario, come la causa della dissociazione stessa. E se è una causa, va sottintesa una intenzione positiva irriducibile alla pura rassegnazione alla condizione di mortali (che sarebbe pur sempre passiva e quindi « negativa »); va sottintesa una intenzione recuperabile nell'ordine del « sociale », ossia agente ai fini dell'edificazione di una determinata società. A questo riguardo diventa significativo il fatto che i Greci quando dicevano « mortali » (*thnetoi*) intendessero dire « uomini » e non mai le bestie che pure muoiono come muoiono gli uomini. Nella « mortalità », dunque, trovavano un elemento che distingueva gli uomini dalle bestie, come la cultura si distingue dalla natura.

In conclusione, tra Gaia e Demeter c'è da prospettare una forma d'umanità che è già « cultura » rispetto all'uomo *eventualmente* realizzato da Gaia a mezzo di un mito di « fondazione », o comunque rispetto al cielo, ai monti, al mare e agli stessi dèi; ma è ancora « natura » rispetto all'uomo realizzato da Demeter a mezzo di un rito di « trasformazione ».

Capitolo III

IL *GENOS*: DA SOLUZIONE A PROBLEMA

1.

L'uomo metafisico o metastorico parrebbe una realtà estranea alla cultura greca, o appunto una non-realtà, come si è detto nel capitolo precedente. Ma non per questo si può dire che tutta l'attenzione fosse rivolta all'uomo storico, come se i Greci nella considerazione dell'uomo avessero rinunciato ad un orientamento mitico che invece, per il resto, informava tutta la loro cultura. O non possiamo dire che, nella considerazione dell'uomo, fossero passati dal mito alla storia, se non intendendo per « storia » quel che gli Ebrei esprimevano con *toledoth* (v. il 1° paragrafo del capitolo precedente), e cioè il succedersi delle generazioni o la « generazione » tout court.

Sta di fatto che manca un grande mito panellenico (a livello esiodeo) che tratti l'antropogonia. Al posto del mito antropogonico panellenico, troviamo una varietà di miti concernenti l'origine delle diverse etnie (dalla grande famiglia alla vera e propria popolazione) o l'eponimato dei diversi punti di riferimento geografici (sorgenti, fiumi, monti, regioni, città, ecc.) che orientavano spazialmente la grecità. Tali miti avevano per protagonisti eroi eponimi, fondatori, capistipite. Il mito d'origine di certe popolazioni le poneva come « nate dalla terra » (*gegeneis*, *autochthones*) o a volte « nati dalla terra » erano i capistipite-eponimi-fondatori. Altre popolazioni potevano avere avuto origine dagli alberi (per es. gli Arcadi dalle quercie) o da animali (per es. i Mirmidoni dalle formiche). Tutta l'umanità postdiluviale, poi, in un mito d'ampia diffusione, discendeva non già dalla coppia scampata al diluvio (Deucalione e Pirra), ma dalle pietre che i due superstiti hanno « seminato » per ripopolare la terra. Comunque esistevano anche miti su discendenti di Deucalione e Pirra, tra i quali troviamo i capistipite-eponimi-fondatori delle diverse etnie greche (Doro dei

Dori, Ione degli Ioni, Eolo degli Eoli, Beote dei Beoti, ecc. e persino di città, come una Tebe eponima di Tebe); sarebbe a dire che veniva riconosciuta una doppia natura umana: come « materia » non individuata (o non distinta da un nome) si poteva nascere dalla terra, ma come individui distinti da un nome etnico si doveva essere « generati ».

Con quest'ultima considerazione riproponiamo di fatto l'antitesi natura/cultura nel senso che ad una umanità « naturale » fatta di materiale (le pietre seminate da Deucalione e Pirra) simile a quello che forma la « realtà » (i monti [1] generati da Gaia), si contrapponeva un determinato gruppo umano, distinto *geneticamente* da quella « realtà » (donde la « non-realtà » dei suoi componenti) e *culturalmente* da ogni altro gruppo.

Niente, invece, emerge in funzione di una eventuale antitesi mito/storia: la contrapposizione è contenuta nel « mitico », tra un mito di « semina » e vari miti di « generazione »; né si può parlare di « storia », se non nel senso di *toledoth* che poi indica propriamente il « succedersi delle generazioni », o la possibilità di individuare « genealogicamente », donde la contrapposizione sarebbe sempre tra un « seminare » e un « generare ». Magari osserviamo che in riferimento all'attualità, o al tempo della storia, quella « semina » è prodigiosa, inattuale, e quindi da contenere nel tempo del mito (quando tutto questo poteva accadere, ma adesso non accade più), mentre la « generazione » di per sé esclude il prodigio, ed è comunque un'azione attuabile nel tempo storico. È un punto di vista da tener presente; ma va tenuto presente anche il punto di vista contrario, e che cioè la « generazione » assuma in questo contesto una valenza mitica; per il momento ammettiamo tale eventualità, constatando che dalla

[1] Per un approfondimento della similitudine si tenga presente che le ossa sono quanto del corpo umano resiste alla decomposizione, ossia partecipa della indeperibilità (= « realtà » in senso greco) delle pietre; e che le pietre che Deucalione e Pirra dovevano seminare son dette « ossa » (della terra) nella versione del mito riferitaci da Ovidio (*Met.* 1,350).

« generazione » storica nascono semplicemente figli (ossia uomini già individuati per nazionalità, stirpe, famiglia, ecc.), mentre dalla « generazione » mitica nascono popoli, stirpi, famiglie, ecc., ossia gli elementi d'individuazione dell'uomo storico.

Ai fini dell'individuazione dell'uomo storico, poi, quelle « generazioni » mitiche fornivano anche la posizione sociale privilegiata all'interno di un determinato gruppo, così come tutto il gruppo privilegiava se stesso, all'esterno, ossia in confronto ad altri gruppi, ostendandola propria « genealogia ». Ma è chiaro che la genealogia funzionasse soprattutto per la rivendicazione dei diritti di sangue, in sistemi socio-politici gentilizi. In sistemi, vale a dire, in cui la fonte del potere era il *genos*; o, da un altro punto di vista, il *genos* costituiva la soluzione al problema della continuità del potere di fronte alla discontinuità degli individui che l'esercitavano storicamente; che era poi anche il problema della « indeperibilità » del potere di fronte alla « deperibilità » dei dinasti.

Ora, essendo il *genos* l'unico fattore di continuità e di indeperibilità per quel che riguarda l'esercizio del potere, non fa meraviglia che esso fosse sottratto al divenire storico, fosse destorificato e portato a livello mitico; donde ci è possibile parlare di una valenza mitica della « generazione ».

2.

La valenza mitica della « generazione » priva il mito di una umanità sorta dalle pietre seminate da Deucalione e Pirra, di ogni funzione attuale: in confronto agli effetti della loro « generazione », la prodigiosa semina di pietre sembra quasi un'inutile aggiunta. Salvo a considerarla come la formulazione di un principio per il quale non esiste l'uomo metafisico, ma ci sono uomini e uomini: i privilegiati che discendono, per generazione, da Deucalione e Pirra, e una massa amorfa fatta di pietre sparse *a caso* sulla terra (Deucalione e Pirra se le gettavano dietro le spalle senza vedere dove cadessero).

L'inesistenza dell'uomo metafisico (o destorificabile) è, del re-

sto, una affermazione caratterizzante la cultura greca nel suo complesso. La deperibilità dell'uomo ne impedisce la destorificazione. L'uomo è contenuto tutto nella sua breve vicenda, paragonabile alla effimera vita delle foglie, come è detto in un noto passo dell'*Iliade* (6, 146 sgg.) riecheggiato in un'ancora più nota elegia di Mimnermo (in Stob. 4, 34). Né un qualsiasi discorso sull'uomo sarebbe oggetto di « verità », come di fatto afferma Esiodo rifiutandosi [2] di prendere in considerazione « la quercia e la rupe », ossia i racconti dell'origine dell'uomo, sul tipo di quello che si faceva circa gli Arcadi che Licofrone (*Alex.* 480) definisce « nati dalla quercia », o di quello che si faceva nella Focide mostrando in certe rupi gli avanzi dell'argilla servita a Prometeo per plasmare gli uomini (Paus. 10, 4, 4). Tutte tradizioni locali, quasi corpi estranei o aberranti rispetto alla cultura panellenica che ha fatto di Esiodo il suo interprete e maestro; e, pertanto, tutte tradizioni che Esiodo rifiuta come « non-vere »: è una « non-verità » che consegue alla « non-realtà » di cui si è detto nel capitolo precedente.

Ma a volte certi « corpi estranei » assurgono a livello di indizi di una posizione rivoluzionaria rispetto a quella esiodea. Voglio dire, a parte le tradizioni respinte dalla linea esiodea nel processo di formazione di una cultura panellenica caratterizzata da precise scelte, nonché da una originale impostazione delle alternative (la « realtà » è divina o umana; non può essere entrambe le cose), ci sono tradizioni o formulazioni che si presentano in esplicita contrapposizione alla linea esiodea.

Prendiamo il caso della nota relativizzazione all'uomo d'ogni « realtà », formulata da Protagora: « L'uomo è misura di tutte le cose, di quelle che sono in quanto sono e di quelle che non sono in quanto non sono ». È chiaro che essa suonava rivoluzionaria e anti-esiodea. E non è a caso che Platone attribuisca a Protagora un

[2] Per questa interpretazione dell'uso che Esiodo fa, all'inizio della *Teogonia*, della locuzione proverbiale « risalire alla quercia e alla rupe » — la quale nell'*Iliade* (22, 126) significa semplicemente « tergiversare » — v. il mio *Saggio sul misticismo greco*, Roma 1965, pagg. 93 sg. e 117 sgg.

mito aberrante dalla linea esiodea: quel mito antropogonico intorno al quale quale Esiodo gira, talvolta muovendosi a disagio, e tuttavia evitando sempre di affrontarlo apertamente. Non importa se Protagora inventi o semplicemente rielabori una tradizione; quel che importa è che Platone (*Prot.* 320 c) gli fa raccontare come gli dèi abbiano *creato* l'uomo mescolando gli elementi « eterni » che compongono la « natura », e conferendo loro per ciò stesso una « realtà naturale » (alla « realtà culturale » provvede, sempre nel mito di Protagora, l'azione di Prometeo).

Il senso della rivoluzione di cui Protagora è un indizio evidente, lo si ricava dalla storia stessa del sofista: portato alle stelle dalla Atene sorta in seguito alla rivoluzione democratica (tanto che nel 444 a.C. Pericle gli affidò l'incarico di redigere la costituzione della colonia di Turi), fu accusato di empietà e costretto alla fuga dal governo oligarchico dei Quattrocento prodotto dalla reazione anti-democratica (411 a.C.).

Se si fa il raffronto con l'accusa di empietà mossa a Socrate 12 anni dopo, in piena restaurazione della democrazia, grazie all'opera di Trasibulo, si può dare una valutazione relativa anche al fatto che nel *Protagora* di Platone, il sofista venga appunto contrapposto (negativamente) a Socrate. Come a dire che, rispetto a Protagora democratico, Socrate è formalmente anti-democratico (del resto nel dialogo platonico il primo propugna una virtù politica, come arte di convivere insieme, mentre l'altro propugna *la* virtù di per sé o astratta dall'agone politico in cui si esprime la democrazia). In realtà sia Protagora che Socrate e lo stesso Platone, come vedremo meglio in seguito, sono tutti prodotti della democrazia; ma noi, qui, si sta parlando più propriamente di rivoluzione rispetto alla linea esiodea, indipendentemente, per il momento, dal fatto che questa linea sorreggesse il sistema gentilizio contro cui s'affermerà la rivoluzione democratica; e tale linea può essere differentemente problematicizzata, una volta instaurata la democrazia e irreversibilmente (in quanto ideologia), vuoi al modo di Protagora, vuoi al modo di Socrate, o vuoi in qualsiasi altro modo.

Tra gli altri modi, uno è particolarmente significativo: quello

del misticismo cosiddetto orfico. Diamolo per il momento — ci riserviamo di approfondire la cosa in seguito — anch'esso per un « prodotto » della democrazia. Quel che interessa è che nell'ambiente mistico-orfico si produce o si elabora un mito antropogonico che conferisce all'uomo la « realtà » che Esiodo gli negava [3]. Ma interessa anche che tale « realtà » è in contrasto *cosciente* con la « realtà mondana », la quale poteva e anzi *doveva* essere ancora (e contemporaneamente) formulata nei termini indicati da Esiodo. Dico *doveva*, infatti l'insorgenza mistica non si poneva tanto contro Esiodo quanto contro il « mondo » definito da Esiodo, e perciò riconosceva implicitamente la funzione panellenica della linea esiodea per la definizione del « mondano ». E questo è quanto ci basta per giustificare il fatto che abbiamo assunto la mancanza di un mito antropogonico come connotativa della cultura greca.

Ricapitolando: la situazione greca per quel che concerne l'origine dell'uomo appare « pluriversa », in quanto mancante di miti antropogonici che diano a *tutti* gli uomini un'*unica* origine, e contemporaneamente sovrabbondante di miti relativi all'origine dei popoli, delle stirpi, delle famiglie, ecc.; i miti antropogonici comunque rintracciabili o sono periferici e insignificanti rispetto a un ordine panellenico, o sono proposti proprio *contro* questo stesso ordine (e perciò non possono farne parte).

Da ciò ricaviamo che per la cultura greca la definizione dell'uomo metafisico era non soltanto non necessaria ma addirittura inconcepibile (o concepibile *contro* se stessa), mentre di somma necessità si faceva la definizione dell'umanità storica mediante la determinazione mitica di « capistipite », « antenati », « eponimi », ecc., di una famiglia, di un popolo, di una regione, ecc., fino ad arrivare alla stessa nazione greca, e alle nazioni con cui la nazione greca si

[3] Si tratta del mito di nascita dell'uomo dalle ceneri dei Titani, fulminati da Zeus per aver divorato Dionysos-Zagreus. Per l'interpretazione di questo mito in funzione anti-esiodea, v. il mio *Saggio sul misticismo greco*, Roma 1965, cap. III, par. 7: « L'antropogonia orfica ».

confrontava. Questa necessità era *universale* nel mondo greco, ed era essa che dava un senso « universo » alla apparente « pluriversalità » che poneva al posto di un « primo uomo » tanti « primi uomini » (ma primi relativamente e non mai in assoluto).

3.

Nello stesso frammento di Mimnermo citato nel paragrafo precedente per il classico paragone tra vita umana e vita delle foglie, si trovano raccolti tre motivi di dolore, altrettanto classici per la cultura greca: la povertà, la mancanza di figli e la malattia; e tutti e tre sono posti, in quanto angosciosi o irrimediabili, nell'ultima fase della vita, nella vecchiaia, quando non c'è più alcuna speranza di arricchire, di aver figli, o di guarire (ogni malattia, da vecchi, ha come immediata prospettiva la morte). Ora l'angoscia di chi « sente la mancanza di figli e desiderandoli più d'ogni altra cosa se ne va sotto terra nell'Ade » (vv. 13 sg.) può essere intesa come l'angoscia di chi sa che, morendo, *niente* di lui sopravviverà. E ciò a differenza di chi ha la possibilità di sopravvivere nei suoi figli.

Con quest'ultimo passaggio abbiamo proposto non già un vago sentimento, ma una precisa idea di sopravvivenza che è poi tipica della cultura greca. O diventa tipica della cultura greca se enunciata nei termini di un *genos* che sopravvive all'individuo: un *genos* che è prima dell'individuo e sarà ancora dopo di lui; un *genos* trascendente l'individuo.

Quest'idea del *genos*, l'abbiamo già proposta, nel paragrafo 1 di questo capitolo, come soluzione al problema della continuità e indeperibilità del potere di fronte alla discontinuità e deperibilità di coloro che l'esercitano. Ora, spostando la nostra attenzione da un piano socio-politico ad un piano genericamente esistenziale, proponiamo che la stessa idea di *genos* costituisse la soluzione al problema di una umanità che si vorrebbe duratura e indeperibile (l'uomo metafisico, una cui immagine appunto manca alla cultura greca) di fronte all'effimero e deperibile uomo storico. Ma si faccia

attenzione: noi, in sede di analisi e di oggettivazione (o considerazione dal di fuori) della cultura greca, distinguiamo due piani, il socio-politico e l'esistenziale, mentre niente ci autorizza a credere che i Greci facessero altrettanto. Tutt'altro: a parte la documentazione specifica del mondo greco, la quale ci assicura la perfetta coincidenza dei due piani (per es. la nota definizione aristotelica dell'uomo come « animale politico »), è metodologicamente corretto presupporre che in ogni unità culturale i due piani coincidano, salvo poi a dimostrare il contrario (ma è il contrario a richiedere la documentazione).

Ho parlato di correttezza metodologica. In effetti la nostra distinzione (analitica) tra i due piani, potrebbe indurre, se male intesa, ad un falso problema: quale delle due soluzioni « genetiche » (ovvero ponenti il *genos* come soluzione) è anteriore, la socio-politica o la esistenziale? Sarebbe una domanda speciosa, in quanto tendenzialmente rivolta a stabilire un rapporto di causa ed effetto tra i due piani. Dopo di che ci spiegheremmo la soluzione socio-politica con la soluzione esistenziale, o viceversa, senza scoprire nient'altro che la nostra opzione di occidentali d'oggi, o, approfondendo, la nostra cultura occidentale moderna che ci offre almeno due possibilità d'opzione: l'idealista (che evidentemente porrebbe come primario il problema esistenziale) e la materialista-storica (che porrebbe invece il problema socio-politico al posto del problema esistenziale). Né questa scoperta dimostrerebbe, almeno per la nostra cultura, la non-coincidenza dei due piani, in quanto le due opposte opzioni non agiscono *separatamente*, o in giustapposizione, ma *antiteticamente*, ovvero allo scopo di ridurre l'una all'altra, e dunque il socio-politico all'esistenziale o viceversa.

Torniamo all'orientamento greco desumibile da quanto si è detto sinora. È un orientamento che rifiuta la « creazione » e propone la formulazione di ogni origine nei termini di una « generazione », privilegia, in definitiva, il *genos* ad ogni livello, e non soltanto a livello umano. Circa la dialettica natura/cultura, un tale orientamento si sofferma sulla mortalità dell'uomo « naturale », e distingue una « naturalità » umana che è effimera e pertanto

non-reale, dal resto della « natura » che è duraturo e pertanto reale. Senonché, per l'uomo, prende in considerazione un'altra realtà: il *genos* che si perpetua di padre in figlio, e trascende l'esistenza individuale. L'equiparazione tra la realtà umana limitata al *genos* e l'illimitata realtà della « natura » è ottenuta con la riduzione di ogni dato « naturale » al fattore genetico. Il che spiega la *scelta* della « generazione » al posto della « creazione ». E spiega che ci sia alle origini del mondo una Gaia « genitrice » (la Terra-madre in senso mitico) la quale ha fatto la natura allo stesso modo con cui gli antenati hanno fatto gli uomini, o i genitori storici fanno i loro figli. Né vale chiedersi: chi ha fatto gli antenati? Perché sarebbe come chiedersi: chi ha fatto Gaia? (o, come diremmo in riferimento alla nostra cultura: chi ha creato Dio?). Gaia, stando al mito esiodeo, « nacque » e basta, « nacque » e non fu generata. Dunque anche gli antenati « nacquero » e basta. La nascita di Gaia e degli antenati non costituiva evidentemente un problema (così come non costituisce per noi un reale problema la creazione di Dio), in quanto Gaia e antenati *sono* non di per sé ma soltanto in funzione di ciò che essi hanno generato. O, se vogliamo, in funzione della « generazione » (come Dio, nella figura di creatore, è in funzione della « creazione »), per cui sarebbe assurdo chiedersi chi ha « generato » la « generazione ». (come sarebbe per noi assurdo chiedersi chi ha « creato » la « creazione »).

È in quest'ordine di idee che comprendiamo come *genos* in greco potesse significare anche « specie », « sostanza », e, globalmente, « natura ». Come la « natura » (la sostanza reale, la « realtà ») dell'uomo è il suo *genos*, così *genos* è « natura ». Ma facciamo attenzione: l'equiparazione è valida soltanto in astratto, in quanto quando andiamo a vedere la concreta realtà storica greca, troviamo ad un tempo equiparazione e differenziazione, in rispondenza di due diverse esigenze. L'equiparazione risponde all'esigenza di porre il *genos* come soluzione di un problema concernente la natura umana, e quindi di estenderlo alla « naturalità » genericamente intesa, mentre la differenziazione risponde all'esi-

genza di distinguere l'uomo dal resto della « natura », pur rendendolo in qualche modo (ma in modo diverso!) partecipe della realtà-indeperibilità della « natura ». Così che se per « natura umana » va bene *genos*, per « natura » tout court si adotta un altro termine: *physis*. Ma anche *physis* etimologicamente è « generazione ».

Naturalmente non stiamo facendo questione di etimologie. Le etimologie ci servono per inquadrare certi fatti, per mezzo dei quali esse stesse si rendono spiegabili, ma dei quali esse non potrebbero offrire alcuna spiegazione. La garanzia etimologica non è dunque una prova o una riprova, ma ha un senso in quanto costringe il nostro discorso ad ordinarsi secondo un determinato sistema linguistico, qui specificamente greco: all'etimologia chiediamo soltanto la garanzia che il nostro inquadramento dei fatti in esame corrisponda all'inquadramento che ne fa la lingua greca. L'etimologia di per sé ci rende conto dell'affinità tra *genos* e *physis*, per via della derivazione di *physis* da *phyein* « generare »; al che corrisponde l'equiparazione di cui si è detto sopra. Ma ci rende anche conto che, a livello dei verbi, è *gignesthai* che deriva da *genos*, e in *gignesthai* l'azione « generazione » è mediale, e pertanto esso significa non già « generare » ma « essere generato », ossia « nascere », il che corrisponde alla differenziazione di cui si è detto sopra. La differenziazione è anche nel senso della derivazione: per *genos* il senso va dal sostantivo al verbo, per *physis* dal verbo al sostantivo. Se anche nel secondo caso volessimo procedere dal sostantivo al verbo (*phyein*) non potremmo porre *physis* all'inizio, ma porremmo semmai *phye*, un sostantivo che è sempre usato come sinonimo di *genos*; e ciò corrisponde ancora alla esigenza di equiparazione. E sempre in vista di una equiparazione, anche nel caso della radice *gen-* si può procedere dal verbo (*gignesthai*) al sostantivo, ed allora troviamo, al posto di *genos*, il sostantivo *genesis*, affine a *physis* come formazione e, in certi contesti, come significato (« natura », « razza », « specie », « famiglia », ecc.). Ma a livello di *genesis-physis*, si opera un distacco storico tra un orientamento tradizionale « antropomor-

fo » e l'orientamento « naturalistico » emerso nella Jonia e rappresentato da coloro che, appunto perché indagarono sulla *physis* = natura, furono detti *physikoi*[4].

Siamo passati dalle etimologie ai fatti inquadrati secondo le etimologie. L'orientamento « naturalistico », come vedremo a suo luogo, nasce da una rivoluzione anti-gentilizia, e dunque in opposizione al *genos*. Tanto che i « fisici » ionici neppure per dire « origine » usano il termine *genesis*, inevitabilmente legato all'idea della generazione, ma introducono, parlando dell'« origine » del mondo, il termine *arche*, legato all'idea del « cominciare ».

4.

L'orientamento tradizionale greco, che abbiamo chiamato « antropomorfo » in quanto pone l'origine di ogni cosa nella generazione-*genesis*, come se si trattasse di uomini, ha prodotto una assimilazione tra l'azione di Gaia, quella degli antenati mitici, quella degli antenati reali, e giù giù fino a quella dei genitori storici. Come distingueremmo tra azione mitica e azione storica, nei termini di un simile orientamento?

I Greci hanno distinto la generazione mitica di Gaia da quella propriamente umana o storica: prima di tutto, facendola generare anche senza accoppiamento; poi, nella generazione per accoppiamento, facendola accoppiare con i suoi propri figli. Tutto ciò poteva accadere soltanto all'epoca del mito, perché in epoca storica non poteva, o non *doveva*, accadere. Più difficile, semmai, è distinguere tra l'azione della mitica Gaia e l'azione degli antenati ugualmente mitici, che, in quanto mitici, avrebbero potuto generare diversamente dagli antenati reali e ugualmente a Gaia (ed in effetti troviamo generazioni mitiche aberranti dalla norma, per es. per incesto, e cioè al modo di Gaia). Ma a tal fine può bastare la

[4] Sulla rivoluzione ionica rispetto all'orientamento tradizionale v. J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, ed. ital., Torino 1970, pagg. 255 sgg.

differenziazione sessuale dei protagonisti: gli antenati mitici sono maschi (come i capistipite storici) mentre Gaia è femmina; gli uni sono padri, l'altra è madre. E, finalmente, non c'è una reale distinzione tra l'azione degli antenati mitici (salvo i casi di generazione aberrante), quella degli antenati storici e quella dei genitori attuali. E in questa « indistinzione » è la chiave di tutto.

È l'« indistinzione » che porta al disconoscimento di un processo creativo, da un lato, e che, dall'altro, introduce nel concetto di generazione tutte le valenze che sono attribuite al mito di creazione, laddove questo mito è presente. Muovendo dall'« indistinzione », ossia dal comune denominatore fornito dal concetto di generazione, si può risalire, con la mediazione degli antenati storici e mitici, dalla « paternità » attuale alla mitica « maternità » di Gaia; le varianti della generazione (paternità/maternità, accoppiamento/non-accoppiamento, accoppiamento regolare/accoppiamento incestuoso) non costituiscono vere e proprie soluzioni di continuità, ma quasi misurano la distanza tra Gaia e il « padre » attuale. E questa distanza non si svolge tra mitico (Gaia) e storico (la paternità attuale), bensì tra un « naturale » originario e un « culturale » attuale.

Tenendo presente ciò, possiamo dire che l'azione di Gaia è tanto mitica quanto quella del padre attuale: sia l'una che l'altro sono causa di generazione, e la generazione, quali che ne siano le cause, è sempre uguale a se stessa. Dicendo « mitica », comunque, la specificheremmo come un'azione « naturale » o « irrifiutabile ». Quel che diventa « culturale », e che pertanto presuppone una scelta o il rifiuto del « rifiutabile » è: 1) la causa della generazione, in quanto si distingue una maternità naturale (attribuibile a Gaia) da una paternità culturale come unica causa di generazione in un ordinamento in cui l'individuo è distinto, oltre che dal nome proprio, dal patronimico, e in cui il disconoscimento del padre equivale all'essere senza padre in senso assoluto, e comporta il disconoscimento della stessa generazione da parte della comunità, onde il senza-padre vive come se non fosse mai nato; 2) il modo della generazione, in quanto la cultura ha istituzionalizzato l'ac-

coppiamento (matrimonio) ed ha proibito l'accoppiamento incestuoso.

Questo porre la generazione sempre uguale a se stessa, come un principio inalienabile e trascendente causalità e modalità, ci induce a parlare di una enfasi del *genos*, quale caratteristica della cultura greca. È un'enfasi che riassume le due caratteristiche sin qui osservate: la volontà di rendere ogni cosa, e non soltanto l'uomo, geneticamente individuabile; la proiezione del processo generativo alle stesse origini del mondo riguardate come *genesis*, con il relativo disconoscimento di un eventuale processo creativo.

Ora non troviamo nessuna difficoltà a spiegarci questa enfasi del *genos*. Non potrebbe essere altrimenti, dato che il *genos*, come si è detto, è stato assunto a soluzione tanto di un generico problema esistenziale (chi è l'uomo metafisico? qual'è la realtà che trascende l'individuo deperibile e perciò irreale?) quanto di uno specifico problema socio-politico (come concordare la continuità del potere con la discontinuità di coloro che l'esercitano?). Ciò che invece va considerato è che il *genos*, proprio in quanto enfatizzato, da soluzione poté diventare un problema. L'enfasi, infatti, conduce sempre a forzature o contraddizioni che, se sono insignificanti finché si procede nella linea di cui l'enfasi stessa costituisce il punto di arrivo, diventano significative ogni volta che per qualsiasi motivo (vuoi d'ordine logico o vuoi d'ordine storico) si devia da quella linea.

Pur restando sempre ai fatti greci, ossia a quei fatti che hanno portato all'enfasi del *genos*, ci sembra che si possano delineare due tipi di problematicizzazione della soluzione genetica: una è quella logica o assoluta (o relativa al solo sistema logico che ha risolto ogni cosa col *genos*); l'altra è quella storica, ovvero derivata non dalle contraddizioni interne al sistema, ma dal rifiuto del sistema stesso, come avvenne quando la società greca rifiutò l'ordinamento gentilizio e si diede un ordinamento definibile, almeno in Atene, « democratico ». La doppia problematicizzazione, come si vede, risponde al duplice livello, l'esistenziale e il socio-politico, in cui si realizza la soluzione genetica.

5.

Per la problematicizzazione logica del *genos*, inteso come soluzione di un problema esistenziale, ci serviremo di un confronto tra il nostro discorso, interessato più alla storia che alla logica, con un discorso proposto da Lévi-Strauss, interessato più alla logica che alla storia. Ci riferiamo ad una famosa lettura del mito di Edipo che C. Lévi-Strauss ha presentato nel 1955 sul n. 68 del *Journal of American Folklore*[5], come esempio di analisi strutturale.

Il mito di Edipo diventa per Lévi-Strauss (pag. 242) « una specie di strumento logico » atto a correlare due problemi: uno originario o « iniziale », e l'altro « derivato ». Il problema originario suona così: « nasciamo da uno solo, o da due? »; « il problema derivato ... si può approssimativamente formulare così: il medesimo nasce dal medesimo o dall'altro? ». Entrambi i problemi sono riguardati come difficoltà (che il mito d'Edipo esprimerebbe come « impossibilità ») « in cui si trova una società che professa di credere nell'autoctonia dell'uomo ..., di passare da questa teoria al riconoscimento del fatto che ciascuno di noi è realmente nato dall'unione di un uomo e di una donna ».

Se ora confrontiamo questa impostazione di problemi con quella desumibile dalla nostra ricerca, almeno fino a questo momento, ci accorgiamo che Lévi-Strauss utilizza una nozione in più rispetto a noi: la credenza nell'autoctonia, che egli dà per scontata e che noi invece abbiamo eliminato introducendo un'altra nozione, e precisamente il fatto che la cultura greca mancasse di un mito antropogonico. Questo scarto « nozionale » produce senza dubbio una differenza tra la problematicizzazione del *genos* secondo Lévi-Strauss e quella che proporremmo noi. Ma finché si resta sul piano logico la differenza, come vedremo, è facilmente rimediabile: basta sostituire la « nozione » autoctonia con la « nozione »

[5] Tale lettura è stata riproposta in C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, ed. ital., Milano 1968³, pagg. 239-244. A questa edizione vanno riferiti i passi che citeremo tra virgolette e con l'indicazione del numero di pagina.

rifiuto dell'antropogonia (e quindi dell'autoctonia a livello antropogonico). Diremmo, rifacendo il verso a Lévi-Strauss, che, finché ci si attiene al piano logico, la s t r u t t u r a del problema genetico rimane inalterata anche se si usano elementi nozionali diversi.

Rivediamo, dunque, i due problemi genetici rilevati da Lévi-Strauss; e rivediamoli alla luce delle realtà storiche rilevate da noi. Il problema primario resta lo stesso: si nasce da uno solo (il padre) o da due (padre e madre)? Il problema derivato, invece, dovendo fare a meno dell'autoctonia e dovendo mettere al suo posto il *genos*, diventa: perché l'ordinamento culturale greco vuole che ci si consideri prodotti di un solo *genos* (quello paterno), quando l'esperienza naturale dimostra che si è prodotti di due *gene* (il paterno e il materno)? Questo stesso problema, poi, può essere enunciato anche in tal modo, laddove si consideri il *genos* come soluzione del problema esistenziale: se la naturalità o la realtà di ciascuno è data dalla sua partecipazione ad un *genos* trascendente, perché quel *genos* è soltanto paterno, mentre di fatto si è figli d'un padre e di una madre?

Per la problematicizzazione storica del *genos*, già inteso come soluzione di un problema socio-politico, le cose sono a un tempo più facili e più difficili. Più facili finché si tratta di indicarne le cause: il rifiuto di un ordinamento gentilizio. Più difficili quando si tratta di scorgerne gli effetti; il che richiederà buona parte della nostra ricerca. Intraprenderemo questa non facile via facendo, ancora una volta, ricorso a strumenti tecnici della storia delle religioni, senza tuttavia cadere in un tecnicismo storico-religioso.

Rappresentandoci una cultura greca orientata dal *genos*, abbiamo preso in considerazione: il mito di per sé, in quanto *genesis*; il mito in relazione-opposizione alla storia, per la sua capacità di fondare una realtà metastorica; il mito in relazione-opposizione alla cultura, per la sua capacità di fondare una realtà naturale. È tempo di riportare il mito alla relazione-opposizione tecnica che esso ha con il rito, riprendendo il discorso che, nel capitolo precedente, opponeva una Terra-madre realizzata dal mito (Gaia) ad una Terra-madre realizzata dal culto (Demeter).

In astratto, o tutt'al più prendendo Gaia e Demeter come generici punti di riferimento, la relazione-opposizione tra mito e rito è così formulabile: il mito fonda l'uomo metafisico o naturale, mentre il rito trasforma in uomo storico o culturale l'uomo metafisico o naturale (da un altro punto di vista: conferisce realtà all'uomo storico, in opposizione alla sua realtà metastorica). Senonché la lezione dei fatti ci costringe a prendere atto che in Grecia manca l'uomo metafisico che dovrebbe essere fondato dal mito; al suo posto troviamo il *genos* in funzione di un ordinamento culturale gentilizio che destorifica la generazione (attribuendola persino alla mitica Gaia), e l'assume a realtà umana indeperibile (come la « natura ») e trascendente i singoli individui; costoro, pertanto, non hanno altra connotazione che quella fornita dalla nascita in un determinato *genos*: s o n o (reali) soltanto in quanto partecipano della realtà genetica (la generazione destorificata).

La prima conseguenza di una rivoluzione anti-gentilizia, o comunque dell'abolizione di un ordinamento gentilizio, sarà la svalutazione del *genos*. Ma, una volta privato il *genos* di una dimensione metastorica, l'uomo nuovo resta praticamente privo di una partecipazione alla realtà, in senso greco. Ecco allora che si rende necessario un rito che conferisca realtà. Sotto questo aspetto o in questa funzione abbiamo appunto presentato, nel capitolo precedente, il rito iniziatico di Eleusi. Ma, nel capitolo precedente, abbiamo anche prospettato che lo stesso rito assolvesse alla funzione di operare un passaggio dalla « natura » alla « cultura », e ciò contrasta con il conferimento di realtà, in quanto, parlando dei Greci, la « realtà » corrisponde esattamente alla « natura ».

Potremmo, in astratto, appianare il contrasto tra le due funzioni che abbiamo attribuito al rito eleusino, o piuttosto giustificare il fatto che nel capitolo precedente gliele abbiamo attribuite entrambe, dicendo: il passaggio realizzato con il rito eleusino va inteso dalla « cultura » (orientata geneticamente, o dal *genos*) alla « natura » = « realtà », in quanto conferiva una realtà naturale che il *genos* non poteva più fornire; mentre va inteso dalla « na-

tura » alla « cultura », se intendiamo per « natura » una condizione di partenza (quella orientata dal *genos*) da superare.

Se poi volessimo farci guidare dalla comparazione storico-religiosa, portando il discorso a livello fenomenologico, diremmo, come è stato detto [6]: le iniziazioni eleusine sono uno sviluppo particolare delle iniziazioni tribali; perciò possiamo riguardare il rito eleusino tanto nella sua essenza originaria e comune a tutte le iniziazioni tribali, che sono riti di passaggio dalla natura alla cultura (o di trasformazione dell'uomo naturale in membro di una società), quanto nella sua essenza secondaria e particolare di rito che fornisce realtà naturale in senso greco.

E tuttavia non è detto che la derivazione formale del rito elusino dalle iniziazioni tribali, ci autorizzi a parlare anche di derivazione funzionale; o meglio, non è detto che il rapporto tra vecchia funzione e nuova funzione sia necessariamente quello che abbiamo prospettato sopra. Né è detto che il solo rito eleusino rispondesse alle nuove esigenze o alla nuova problematicizzazione del *genos*, dovuta alla rivoluzione antigenetica. Anzi ci aspetteremmo il contrario, o non sarebbero inaspettati riti che trasformassero il materiale umano fornito dai *gene* in individui provvisti di realtà politica (ossia di una realtà nuova, rispetto a quella che prima conferiva il *genos*).

6.

Una reale guida all'intricata questione delle iniziazioni in Grecia, fortunatamente esiste: è il *Paides e parthenoi* di A. Brelich (Roma, 1969). Lo seguiremo riconoscendogli il titolo di unica autorità in materia.

Il punto di partenza, sulla strada che Brelich ci indicherà, è che l'iniziazione tribale, così come si configura nella ricerca etnologica, è un istituto non più funzionale in una società complessa

[6] È un'affermazione scientificamente imposta da R. Pettazzoni, *I Misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, Bologna 1924.

come la greca. In una società semplice, ossia composta di uguali, l'iniziazione tribale trasforma l'individuo naturale e indifferenziato (anche sessualmente!) in individuo culturale differenziato; ma differenziato non già rispetto agli altri componenti della società di cui entrerà a far parte (o da questo punto di vista, differenziato soltanto sessualmente), bensì rispetto al resto dell'umanità, in quanto reso rispondente allo standard esclusivo di quella società che l'accoglie nel suo seno. Ma come si può parlare di standard in una società complessa e stratificata, quale quella greca?

Una equiparazione, in Grecia, poteva tuttavia aversi nell'ambito di un certo *genos*. Ed in effetti i riti che non solo formalmente ma anche funzionalmente ricordano più da vicino le iniziazioni tribali dei primitivi sono quelli che introducono in una *phyle*, in una *phratria*, ecc., ossia in un determinato gruppo umano legato da parentela di sangue (o supposto tale), nel quale si ha diritto di entrare per nascita.

Ma Brelich trova in Grecia altri residui di iniziazioni tribali: non sono semplici sopravvivenze, ma sono elementi utilizzati in altra funzione. « Altra » rispetto alla realizzazione genetica delle iniziazioni tribali, ma uguale rispetto alla realizzazione di un passaggio dalla natura alla cultura. Per comprendere ciò, potremmo rifarci un momento a quanto si disse a suo tempo dei Bena Lulua: l'uomo fatto dal Creatore (Nvidi Mukulu) è *muntu* (uomo naturale); l'uomo fatto dagli antenati è *muena Lulua* (il Lulua, uomo culturale), e lo è virtualmente in quanto il rito iniziatico lo sanzionerà a suo tempo (quando sarà diventato adulto) come tale anche attualmente. Ovvero, il rito iniziatico trasforma l'uomo-creatura e sanziona l'uomo prodotto dalla generazione. Questa seconda funzione è quella che ci permette di parlare di « realizzazione genetica » a mezzo del rito iniziatico; ma è anche l'unica funzione rimasta in Grecia dove si disconosce una creazione contrapposta alla generazione.

L'altra funzione del rito iniziatico (passaggio dalla natura alla cultura) è in Grecia dissociata dalla realizzazione genetica. E compare in riti che, pur ricordando formalmente le iniziazioni tribali,

ora sono utilizzati per la edificazione di culti indirizzati ad alcune divinità della *polis*: si può dire che, posta la funzione « politica » di tali divinità, gli individui messi in relazione rituale con esse sono resi partecipi di una realtà politica vista ***sub specie religionis***; sono trasformati da individualità genetiche in individualità politiche. Altre volte sono utilizzati per conferire una valenza religiosa ad istituzioni pedagogiche, che poi sono le istituzioni che formano concretamente l'uomo politico (o trasformano, in tal senso, l'uomo naturale in uomo culturale).

Ponendosi il problema del grado di concettualizzazione da parte greca di una situazione del genere, in cui riti inclusi nei contesti più disparati appaiono riducibili al nostro concetto di iniziazione (e precisamente con la mediazione della iniziazione ai misteri eleusini), Brelich (pag. 457) fa queste osservazioni sostanziali. Prima di tutto nota come persino il termine « misteri » (*Mysteria*: il nome proprio del culto eleusino) sia difficilmente riducibile ad un concetto univoco, ed anche in epoche recenziori, quando fiorirono i cosiddetti misteri di Iside, di Attis, di Mithra, etc.; tutt'al più si può parlare di estensione analogica del termine *Mysteria*, « il nome ufficiale di una festa pubblica ateniese che comportava certi riti celebrati nella località di Eleusi », per indicare culti ritenuti affini, o diventati affini col diffondersi del modello imposto da Atene. Ma ora, se è già difficile servirsi del termine « misteri », comunque specializzato, per risalire univocamente ai fatti greci che ci interessano, appare addirittura impossibile farlo seguendo i suggerimenti di una vasta terminologia connessa con *mysteria* (ed affini: *mystes*, *mystikos*, ecc.) e con *telete* (ed affini: *telos*, *telestes*, *telesterion*, ecc.) indicante precisamente il rito che si compiva nella celebrazione dei Mysteria.

Questa terminologia, che dovremmo prendere in considerazione « data la frequenza di associazioni e di alternanze » con *mysteria* e *telete*, è tuttavia riducibile, nota Brelich, al concetto di « fare », contenuto anche in *telete*: è il « fare » espresso dai verbi *telein*, *ergazesthai*, *dran*, connessi rispettivamente con *telos*, *orgia* e *drama* (o *dromena*), per indicare i tre sostantivi più usati e

più significativi. Senonché, ai fini del problema impostato da Brelich, la riduzione al « fare » è troppo generica e perciò inservibile. Ai fini della nostra ricerca, invece, anche questa indicazione si fa utile. Infatti il nostro problema era stato ridotto (v. sopra, pag. 79) allo schema di una contrapposizione tecnica tra mito e rito. In questo schema il generico « fare » indicato dalla terminologia greca specializzata (facente capo a *telos*, *orgia* e *drama*) acquista un senso p r e c i s o (o precisabile): si tratta di un « fare » contrapposto al « dire » mitico, o di un « fare » inteso come unico modo di agire su una realtà che il mito fonda una volta per sempre, e pertanto toglie all'azione umana; si tratta di un « fare » che permette di trasformare *anche* la realtà fondata dal mito. Tutta la realtà? Non tutta la realtà, altrimenti quel « fare » annullerebbe ogni funzione mitica, il che non si può dire della cultura greca. La trasformazione riguarda soltanto l'uomo; e pertanto il rito trasformante, quello che prende nome dal « fare », noi lo recepiamo come un rito iniziatico, un rito di passaggio che porta il soggetto da una condizione (una realtà « data ») ad un'altra (una realtà « fatta »).

7.

C'è un termine greco, *agoge*, che contiene l'idea del « trasportare » da una condizione all'altra. Esso, in certi contesti, può significare anche « iniziazione » (o « introduzione »), e in altri « azione », ma un'azione o un « fare » del tutto particolare, quale la cura delle malattie (in Galeno, ad es.) o quale l'azione giudiziaria in senso romano (il rito giuridico chiamato *actio*) definita *agoge* nel codice giustinianeo. Infine, nel contesto che ci riguarda più da vicino (la trasformazione dell'uomo naturale in uomo culturale), *agoge* significa propriamente « educazione »; è infatti una componente della parola *paid-agogia*, « pedagogia ». Con il che veniamo alla utilizzazione di riti, formalmente iniziatici, per conferire una valenza religiosa alle istituzioni pedagogiche, secondo quanto si è detto nella pagina precedente.

Prenderemo in considerazione l'*agoge* spartana che Brelich illustra dettagliatamente e approfondisce in ogni senso, fino a consegnarcene un'immagine inequivocabile: quella di un complesso rituale iniziatico [7]. L'*agoge* spartana conseguiva la trasformazione dei giovani in membri adulti della comunità degli *Spartiates*. Gli *Spartiates* erano fatti dall'*agoge* tutti uguali (*homoioi*) tra loro, e, in quanto comunità, tutti differenziati allo stesso modo dai cosiddetti « perieci » e « iloti ».

Se guardiamo alla differenziazione troviamo che l'*agoge*, come un rito d'iniziazione tribale, sanciva o rendeva attuale l'etnia spartana, ovvero il modo d'essere fornito dalla nascita (dal *genos*) che distingueva quella etnia dalle popolazioni vicine (« perieci », *perioikoi*, vuol dire « vicini ») pure accolte a far parte della città, e naturalmente dagli schiavi (gli « iloti », *heilotes*, probabilmente *captivi*, catturati, prigionieri di guerra) privi di etnia, in quanto violentemente sottratti al popolo originario. Ma se guardiamo all'eguagliamento troviamo che l'*agoge* si muove in senso anti-genetico o antigentilizio, come per eliminare, all'interno della comunità degli *Spartiates*, non solo i privilegi ma addirittura ogni legame di sangue. L'enfasi del *genos* è riservata alla comunità tutta intera e ai suoi rapporti col mondo; ma all'interno subisce una grave menomazione. Vista in funzione della formazione di cittadini spartani con pieni diritti, l'*agoge* si rivela uno strumento rituale capace di trasformare un prodotto naturale (o prodotto dal *genos*) in prodotto culturale: l'effetto più cospicuo dell'*agoge* spartana è il superamento del *genos*.

Sparta riconosce soltanto due *gene*, quelli dei due re, peraltro politicamente esautorati o ridotti ad una funzione emblematica: rappresentare geneticamente la comunità spartana (e a tal fine i due *gene* si riducono ad uno: il mito apparenta i due *gene* regali, facendoli risalire a due capistipite fratelli). Per il resto, tutto si muove nel senso di un disconoscimento genetico.

[7] Tutto il primo capitolo di *Paides e parthenoi* è dedicato all'*agoge* spartana e alla sua interpretazione in chiave iniziatica.

Il fanciullo a 7 anni è sottratto alla famiglia; cessano tutti i suoi legami di sangue e si istituiscono legami di gruppo, di squadra, ecc. In luogo del rapporto padre-figlio, si instaura un rapporto *erastes-eromenos* (letteralmente: « amante »-« amato ») con un adulto (l'*erastes*) che s c e g l i e il ragazzo da amare (l'*eromenos*). Nel corso dell'*agoge* il giovane acquisisce una personalità di merito che poi terrà il posto della personalità di sangue tipica degli ordinamenti gentilizi: ogni *agela* (lett.: « gregge ») a cui il fanciullo sottratto alla famiglia viene « aggregato », ad es., è comandata non già da un capo esterno, ma dal più bravo dei suoi componenti. L'*agoge* fa tutti uguali (*homoioi*) o indifferenziati per quel che concerne il *genos*, ma al contempo esalta le capacità personali differenziando ogni soggetto e rendendolo disponibile per la carriera politica, o comunque per una società complessa e stratificata.

L'*agoge* spartana, in conclusione, faceva uomini diversamente da Gaia, dagli antenati (mitici o reali), dai genitori. Faceva uomini rifiutando la generazione così come si rifiuta un dato naturale ai fini dell'edificazione di una cultura. E in Sparta il rifiuto del « dato » poteva condurre persino all'infanticidio: non bastava essere nati per esistere, ma si doveva anche essere adatti alla trasformazione in cittadini a pieno diritto mediante l'*agoge*.

A livello dell'uomo naturale c'è dunque il *genos* che si presenta come soluzione di un problema esistenziale ottenuta con l'assioma che si è per come si nasce. A livello dell'uomo culturale questa soluzione viene a sua volta problematicizzata, ma il nuovo problema deve restare senza soluzione, o non avere altra soluzione che non sia rituale (sul tipo delle « iniziazioni » in genere, o in particolare dell'*agoge* spartana); ovvero non si ammette una soluzione che in luogo di un « fare » (agire sul « dato ») proponga un « dire » (mitico) che definisca e perciò accetti l'inevitabilità del « dato ». Sul piano del mito, dove cioè non c'è possibilità di soluzione, il problema è cristallizzato come tale e si rivela quale rappresentazione di una situazione d'angoscia senza sbocco (cfr. il mito *lulua* circa il « problema della morte », riferito sopra, pag.

21). Il che rende accettabile *ogni* soluzione rituale, ancorché in contrasto col presupposto mitico.

Sul piano mitico in Grecia sono state espresse almeno due possibilità (non soluzioni!): o nascere da un *genos* o, col superamento del *genos*, proporre (o riproporre) l'autoctonia, la nascita dalla Terra. Sul piano dell'attualità resta l'essere nati da un matrimonio; e ogni individuazione del soggetto, da questo punto di vista esclusivo, dipende dalla qualificazione « politica » dell'istituto matrimoniale, o, *sub specie religionis*, dalla sua ritualità.

In definitiva la domanda fondamentale « chi siamo? », ad un certo momento della cultura greca, poté non trovare più una risposta nei limiti di una visione genetica (o gentilizia), per la quale *genesis* voleva dire contemporaneamente « nascita » e « origine ». E allora la domanda fu relegata al mito, la cui funzione non era di rispondere, ma di formulare la domanda stessa e di ribadire la situazione angosciosa che possiamo presupporre alla sua base.

Capitolo IV

LA TEBE DI EDIPO E L'ATENE DI CLISTENE

1.

Nel capitolo precedente (pag. 72), abbiamo ricordato una famosa lettura del mito di Edipo proposta da Lévi-Strauss. L'abbiamo utilizzata a quel punto per indicare la possibile impostazione, a livello del mito, di un problema genetico universale o assoluto; salvo poi a relativizzarlo alla cultura greca mediante la sostituzione di ciò che per Lévi-Strauss è « autoctonia », con ciò che per i Greci era *genos*. Non si tratta di una semplice sostituzione di termini: è probabile che noi non possiamo vedere il « tentativo di eliminare il *genos* » laddove Lévi-Strauss vede il « tentativo di eliminare l'autoctonia », ossia nell'uccisione di un drago da parte di Cadmo e della Sfinge da parte di Edipo. Si tratta d'altro: i Greci non avevano un mito antropogonico (e dunque neppure d'autoctonia), in quanto disconoscevano l'uomo metafisico o metastorico, l'uomo-realtà, comunque, che doveva essere fondato dal mito; l'unica realtà umana, metafisica o metastorica, era nel *genos*, un *genos* trascendente il singolo individuo. Donde: al posto di un'autoctonia (o realtà autoctona dell'uomo), troviamo il *genos* (o la sua realtà genetica). In questa prospettiva, ampliamente discussa, ha un senso sostituire nel costrutto di Lévi-Strauss il *genos* all'autoctonia. Ma il drago, allora? E la Sfinge?

Vediamo prima in dettaglio il costrutto di Lévi-Strauss, a cui riconosciamo il merito di averci insegnato a leggere un mito, ma non quello di aver letto correttamente il mito di Edipo. E riconosciamo anche che lui stesso darebbe scarsa importanza al secondo dei due meriti [1], giacché, correggendolo, lo seguiamo inevitabilmente sulla via che egli ha aperto.

[1] Nel proporre la propria riduzione del mito di Edipo ad uno schema di lettura, egli insegna *a fare lo schema*, ossia una tavola in cui sia possibile leggere contemporaneamente il mito per diacronia (in senso orizzontale,

In Lévi-Strauss la formulazione del problema genetico contenuto nel mito di Edipo risulta da una correlazione strutturale per cui la sopravvalutazione della parentela sta alla sua sottovalutazione come il tentativo di sfuggire all'autoctonia sta all'impossibilità di riuscirci. Sotto il segno della sopravvalutazione della parentela Lévi-Strauss comprende: Cadmo che ricerca la sorella Europa, Edipo che sposa la madre Giocasta, e Antigone che seppellisce il fratello Polinice violando il decreto di Creonte che lo proibiva. Sotto il segno della sottovalutazione della parentela troviamo: gli Sparti che si uccidono tra loro, Edipo che uccide il padre Laio, i due fratelli Eteocle e Polinice che si uccidono a vicenda. I tentativi di sfuggire all'autoctonia sono: l'uccisione di un drago (ctonio) da parte di Cadmo, e l'uccisione della Sfinge (pure ctonia) da parte di Edipo. I segni del fallimento di questo tentativo sono le deformità di Labdaco, di Laio e di Edipo, che denoterebbero un tipo di essere « uscito dalla terra »; le deformità sono, come è noto, ricavate dai rispettivi nomi: *Labdakos*, il nome del padre di Laio, vuol dire appunto « zoppo », o « somigliante alla lettera lambda » che può apparire in qualche modo zoppa [2]; più difficile è tradurre *Laios*, il nome del padre di Edipo, con « sbilenco » [3], come fa Lévi-Strauss; tutto è facile per *Oidipous*, in quanto si-

da sinistra a destra, secondo lo svolgersi dei fatti) e per sincronia (in senso verticale, raggruppando i fatti in colonna); ma nel passare dalla teoria alla pratica egli si cautela nei seguenti termini: « Supponiamo arbitrariamente che una simile disposizione (= una disposizione dei mitemi che compongono il mito di Edipo adatta a farlo leggere come si è detto sopra) sia rappresentata dalla tabella seguente (restando inteso, ancora una volta che non si tratta di imporla, e neppure di suggerirla agli specialisti della mitologia classica che vorrebbero certo modificarla, se non addirittura respingerla)...» (Cl. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, ed. ital., Milano 1968[3], pag. 239).

[2] In Erodoto (5,92) si parla di un personaggio zoppo di nome *Labda*.

[3] *Laios* è il nome di un uccello, pare una specie di tordo (in Liddel-Scott: *Petrocichla cyanus*); potrebbe derivare da « pietra », ed esprimere in tal senso l'origine tellurica o l'autoctonia, anziché per deformità congenita. D'altra parte *laios* è anche « sinistro » (cfr. lat. *laevus*) e come tale contrapposto a ciò che è « dritto » (ma in greco si distingue tra *orthos*-« dritto » e *dexios*-« destro »).

gnifica propriamente « piedie-gonfio », e di questa deformità si parla espressamente nella letteratura antica a cominciare almeno dall'*Edipo re* di Sofocle.

Ora notiamo subito un contrasto tra la lettura della prima parte della correlazione (*sopravvalutazione della parentela* contro *sottovalutazione*) e la seconda parte (*tentativi di sfuggire all'autoctonia* contro *impossibilità di riuscirvi*). Mentre è facile per l'autore delle *Strutture elementari della parentela* cogliere il senso del mito in due forme inadeguate di valutazione del *genos*, vediamo che per cogliere le due forme inadeguate di valutazione dell'autoctonia è costretto ad arrampicarsi sugli specchi. Per la precisione: a parte la difficoltà di interpretare il nome Laios come « sbilenco » [4], per rilevare la persistenza dell'autoctonia nei tre personaggi il cui nome evocherebbe « la difficoltà a camminare dritto », deve far ricorso alla comparazione con certi mitici progenitori *pueblo* emersi dalla terra e incapaci di camminare correttamente, e, per attribuire un carattere ctonio alla Sfinge, deve far ricorso ad una sua qualificazione in tal senso avanzata dalla grecista M. Delcourt con un superatissimo metodo — e superato anche grazie all'insegnamento di Lévi-Strauss —: la riduzione di un'infinità di cose nella categoria dello « ctonio », facendo astrazione dai contesti mitici o rituali in cui gli oggetti in questione compaiono.

Ecco dunque che la Sfinge non può essere tanto facilmente assunta a rappresentare l'autoctonia. O lo è se, per una specie di petizione di principio, si adotta l'interpretazione ctonia della Sfinge, quale che sia la sua fondatezza, per renderla funzionale e dunque fondata in un contesto mitico nel quale si vuole vedere un tentativo di eliminare l'autoctonia. Lo stesso discorso si può fare per il drago ucciso da Cadmo. Dal che concluderemmo che né

[4] Difficoltà che del resto non può costituire una valida obiezione, se si resta al metodo, e dunque nei termini, di Lévi-Strauss, il quale non assume a significanti le etimologie, o, qui, i nomi astratti dal loro contesto; ma semmai indica all'etimologo la scelta tra possibile etimologie, in base al contesto: donde Laio, posto tra Labdaco ed Edipo, può significare « sbilenco » (*Antropologia Strutturale* cit. in nota 1, pag. 241).

l'uccisione del drago da parte di Cadmo, né l'eliminazione della Sfinge da parte di Edipo, debbono necessariamente essere lette come tentativi contro l'autoctonia. Ma, dal momento che nella nostra impostazione logica del problema genetico abbiamo sostituito con il *genos* l'autoctonia di cui parla Lévi-Strauss, a questo punto dovremmo interpretare ***diversamente*** sia il drago che la Sfinge. In forma cautelativa abbiamo detto sopra che noi non possiamo vedere il « tentativo di eliminare il *genos* » laddove Lévi-Strauss ha visto il « tentativo di eliminare l'autoctonia ». Intendevamo dire che non si proponeva una sostituzione pressoché automatica dell'« autoctonia » con il *genos*. Automatica no, ma ragionata sì: nel paragrafo seguente assumeremo la sostituzione automatica come ipotesi di lavoro. Faremo sempre in tempo a respingerla.

2.

Una delle prove del carattere ctonio della Sfinge è fornita dalla sua nascita. Essa, come è detto nella *Teogonia* di Esiodo (vv. 326 sg.), è figlia di Echidna e di Orto. Echidna, sempre in Esiodo (vv. 295 sgg.), ha la metà del corpo a forma di serpente, e questo già basterebbe agli studiosi tradizionali per farne una divinità ctonia; ma c'è di più: Esiodo dice che Echidna vive « nei recessi della terra », « ha la profonda tana nella cavità d'una roccia », « è rinchiusa sotto terra ». Diamola dunque per ctonia questa Echidna, anche se poi la sua ascendenza risulta « marina » in quanto figlia di due esseri marini Ceto e Forco. Diamola per ctonia, ma non per questo deve essere ctonia la Sfinge sua figlia: se lo « ctonio » non deve risultare inficiato dall'ascendenza, non si capisce perché poi dovrebbe diventare determinante per la discendenza.

Se dovessi ricavare una qualificazione della Sfinge dalla sua nascita, io personalmente guarderei piuttosto al fatto che essa è il prodotto dell'accoppiamento incestuoso tra Echidna e Orto, un cane mitico che Esiodo dà per suo figlio. Questa opzione non è data dal mito di nascita della Sfinge, di per sé, ma è data dalla

relazione che il mito pone tra la Sfinge ed Edipo. Da tale punto di vista diventa facile associare l'accoppiamento incestuoso Echidna-Orto con l'accoppiamento incestuoso Giocasta-Edipo; e la qualificazione della Sfinge che ne sortirebbe sarebbe una sua equiparazione ai prodotti dell'incesto di Giocasta. Eteocle e Polinice sia la Sfinge che Eteocle e Polinice risultano, di fatto, altrettante sciagure per la città di Tebe.

Edipo si pone in mezzo alla sciagura Sfinge e alla sciagura Eteocle-Polinice. Si pone in ostilità ad entrambe, o si contrappone a ciò che Sfinge e Eteocle-Polinice significano per i Tebani. La sua ostilità è tale che egli diventa la causa della loro eliminazione: indovinando l'enigma proposto dalla Sfinge, e maledicendo i propri figli (su questa maledizione torneremo più diffusamente in seguito). E tuttavia non è egli che elimina direttamente né la Sfinge né Eteocle-Polinice: l'una si uccide per essere stata sconfitta nella gara enigmistica, gli altri si uccidono a vicenda affrontandosi in combattimento. L'oppositore Edipo diventa piuttosto un mediatore tra Sfinge, da un lato, e Eteocle-Polinice dall'altro: è come se, indovinando l'enigma proposto dalla Sfinge, si sostituisse ad essa (e perciò la Sfinge si autoelimina), ma poi, acquisita la personalità della Sfinge, o più precisamente l'impostazione e la soluzione di un problema (l'enigma) che la Sfinge incarnava, produce Eteocle e Polinice i quali diventano i « risultati » concreti di quella « soluzione », e, data la loro vicenda, dimostrano che il problema era male impostato. Come « mediatore » Edipo, anche se apparentemente opera per i Tebani contro le sciagure che incombono sulla città, in realtà si rivela sciagura egli stesso. Il rimedio si rivela peggiore del male; il che significa che si tratta di un male irrimediabile, o di un problema senza soluzione, come si diceva nel capitolo precedente.

Il problema è recuperabile mediante l'unificazione di tre punti di vista, quello di Lévi-Strauss, il nostro e quello che potremmo definire « della Sfinge ». Il punto di vista di Lévi-Strauss rileva un problema genetico come rischio di un'inadeguata valutazione del *genos*, ossia come sopravvalutazione/sottovalutazione della paren-

tela. Il nostro punto di vista, fondato sull'ipotesi di una sostituzione del « tentativo di eliminare l'autoctonia » proposto da Lévi-Strauss con il « tentativo di eliminare il *genos* », rileva un problema genetico come rischio di un'inadeguata modalità d'eliminazione. Il punto di vista della Sfinge, operante nel senso dell'eliminazione di un orientamento dato dal *genos*, pone un problema (« genetico »?) come enigma.

Non è difficile l'unificazione tra il primo e il secondo punto di vista. Le difficoltà comincerebbero con il punto di vista « della Sfinge », in quanto: non sembra produrre un problema qualificabile « genetico » come quelli prodotti dagli altri due; non è neppure un problema il suo ma è un enigma, ossia un problema alla rovescia, un problema che non è tale per chi lo pone (per il punto di vista della Sfinge), ma soltanto per colui a cui viene posto da chi già ne conosce la soluzione.

Affrontiamo prima il facile. Il nuovo problema genetico risultante dai due punti di vista, quello di Lévi-Strauss e il nostro, suonerebbe così: è possibile eliminare il *genos*, dal momento che esso comporta il rischio di una valutazione inadeguata? La Sfinge dovrebbe rappresentare, in tal caso, una risposta, ossia un modo d'eliminazione del *genos*; ma anche una modalità rischiosa. La Sfinge stessa è una sciagura per i Tebani; donde è una soluzione imperfetta al problema della eliminazione del *genos*. Inoltre in tale funzione di superamento o eliminazione del *genos*, la Sfinge ne opera di fatto una svalutazione, e si pone perciò a livello della coppia Eteocle-Polinice la quale agisce nel senso di una sottovalutazione della parentela. È quanto appunto si diceva sopra circa una equiparazione della Sfinge a Eteocle-Polinice: fin qui i conti tornano.

E veniamo al difficile, dove i conti non sembrano tornare più. L'enigma della Sfinge è anch'esso un « problema genetico »? Sotto forma di enigma non è neppure un problema; ma se diamo all'enigma la forma di un problema, che cosa succede? E in che modo gli daremmo la forma di un problema? Risponderemo a questa serie di domande muovendo da una formulazione dell'enigma tra-

mandataci dall'antichità (schol. *ad Eur. Phoen. 50*): il noto indovinello dell'« animale terrestre che, pur avendo a volte quattro gambe, a volte due e a volte tre, viene sempre chiamato con lo stesso nome », la cui risposta è l'uomo che neonato cammina carponi, poi su due gambe, e, da vecchio, appoggiandosi ad un bastone come ad una terza gamba.

Abbiamo detto che un enigma lo si può considerare un problema alla rovescia; dunque per farlo diventare un problema, basta rovesciarlo: lo prendiamo non più come domanda ma come risposta. Ecco allora che la domanda vera diventa: chi è l'uomo? E l'enigma risponde: « un animale terrestre, etc. etc. ». Bene, adesso abbiamo il problema; ma è anche un problema genetico? In una cultura che dice *genos* per dire « sostanza », « natura », etc., lo è; infatti la domanda « chi è l'uomo? » potrebbe essere formulata così: « qual'è la natura umana? ». Ma la risposta, ossia l'enigma, è tale per cui l'uomo appare privato proprio dei suoi contenuti genetici; è come se affermasse che l'uomo non caratterizzato dal proprio *genos*-famiglia né dal *genos*-specie (umana), è soltanto un animale terrestre, e si distingue dagli altri animali terrestri soltanto per il modo di camminare; né questa distinzione è intesa in senso positivo, ma indica piuttosto la mancanza di una forma precisa (o di una realtà formale), onde quest'uomo è sempre « difforme » a se stesso, non è riducibile ad alcun *genos*-specie, non ha un proprio *genos*-specie. E questa carenza di *genos*-specie è poi l'ipotesi o il punto di vista « della Sfinge ». È il punto di vista anti-genetico, è il punto di vista che elimina un precedente orientamento genetico.

L'unificazione dei tre punti di vista ci porta dunque a recuperare un *unico* problema genetico che adesso potremmo formulare così: è possibile eliminare l'orientamento genetico nella considerazione della persona umana?

3.

La sola formulazione della possibilità di una considerazione dell'uomo non orientata geneticamente, è già di per sé una sciagu-

ra, stando alla valutazione che ne dà il mito: è la stessa Sfinge. La Sfinge perseguita i Tebani, minacciandoli di un disorientamento genetico e, d'altra parte, uccidendoli se non acquisiscono il suo punto di vista (disorientante). Edipo, rispondendo correttamente all'enigma, fa suo il punto di vista della Sfinge, e cade nel disorientamento genetico: si accoppia, come un qualsiasi animale, alla propria madre, e non sa più se è figlio o marito di Giocasta, né se è padre o fratello dei nati da quell'accoppiamento. Si sostituisce alla Sfinge come sciagura: i Tebani ricominceranno a morire, e ancora una volta per non saper rispondere ad una domanda. Questa volta la domanda è: « chi ha ucciso Laio? »; infatti l'uccisione di Laio viene posta come causa dei mali che affliggono Tebe. Ma poi la domanda diventa: « chi è Edipo? »; e sarà proprio l'orientamento genetico a definire e a condannare la personalità edipica.

Ristabilito l'orientamento genetico, ovvero ottenuta una risposta alle nuove domande, Edipo si autoelimina come re dei Tebani, ripetendo l'autoeliminazione della Sfinge dopo che il suo enigma era stato risolto. Ma ai Tebani resta ancora una sciagura, Eteocle e Polinice, i nati dal disorientamento genetico. Ancora una volta molti Tebani morranno, ma non più uccisi prodigiosamente (dalla Sfinge o dalla malattia mandata dagli dèi), bensì in guerra, la guerra scatenata da Polinice contro Eteocle. E ancora una volta morranno per non saper rispondere a una domanda, ma non più una questione semplicemente « genetica », bensì una questione che definiremmo « politica »: a chi spetta il regno di Tebe? E con ciò siamo ad un altro livello: il livello in cui al problema « genetico » s'innesta il problema « politico ».

Porteremo quanto prima la nostra ricerca a questo nuovo livello. Per ora, restando al livello genetico, constatiamo che nella presenza e nell'azione mitica della Sfinge è possibile scorgere, anziché l'autoctonia, l'eliminazione di un orientamento genetico; e nell'eliminazione della Sfinge da parte di Edipo è possibile scorgere, anziché l'eliminazione dell'autoctonia, l'acquisizione di un orientamento a-genetico. In tal senso si verifica l'ipotesi di lavoro

fondata sulla sostituzione del lévistraussiano « tentativo di eliminare l'autoctonia » col nostro « tentativo di eliminare il *genos* ». Possiamo al massimo concedere che l'eliminazione del *genos* aprirebbe le porte ad una eventuale concezione autoctonica. E cioè che la Sfinge, in funzione anti-genetica, rappresentasse l'autoctonia, come il modo più opportuno (o più recettibile da parte della cultura greca) di sfuggire al *genos*. Ma, ed è questo che importa, Edipo non elimina la Sfinge uccidendola, bensì vanificandola mediante l'acquisizione del suo punto di vista; e dunque, ammessa l'autoctonia della Sfinge, l'azione di Edipo non può essere intesa come tentativo di eliminare l'autoctonia, bensì come tentativo di edificarla, acquisendone i principii.

Ora, a ben guardare, neppure l'azione di Cadmo che uccide il drago può essere intesa come tentativo di eliminazione dell'autoctonia. Anzi, questa azione, se la si vuole assimilare all'azione di Edipo nei riguardi della Sfinge (come fa Lévi-Strauss), appare anch'essa come un tentativo di proporre o edificare l'autoctonia, o comunque di sfuggire ad un orientamento genetico mediante un orientamento autoctonico. Ciò in quanto l'uccisione del drago è il presupposto necessario alla prodigiosa « nascita dalla terra » dei cosiddetti Sparti, che Cadmo ottiene seminando i denti del drago.

Come vedremo meglio in seguito, Cadmo uccide il drago perché questo gli impediva di fondare Tebe, e ne semina i denti per popolare la nuova città, una voltà fondata. Dunque in sostanza il drago si pone contro la fondazione della città e il suo popolamento mediante l'autoctonia; è necessario che il drago sia ucciso per realizzare l'autoctonia e non per eliminarla! Semmai potremmo dire che, come abbiamo detto per il rapporto Edipo-Sfinge, Cadmo non elimina o distrugge completamente il drago, ma ne utilizza i denti, acquisendone un elemento; né un elemento qualsiasi, bensì proprio quello che gli permette di realizzare l'autoctonia. In questi ultimi limiti e in questo senso possiamo concedere che il drago sia ctonio e che in qualche modo rappresenti l'autoctonia o il principio dell'autoctonia. Negli stessi limiti, come si vede, e nello stesso

senso in cui abbiamo concesso alla Sfinge di essere ctonia e di rappresentare in qualche modo la soluzione autoctonica.

Ma il punto era, come ipotesi di lavoro, è rimane, come sua verifica, che nell'azione di Cadmo contro il drago e in quella di Edipo contro la Sfinge si debba vedere un « tentativo di eliminazione del *genos* » anziché il « tentativo di eliminazione dell'autoctonia », come voleva Lévi-Strauss.

Però poi sorge una difficoltà. Corretto Lévi-Strauss per quel che concerne il drago e la Sfinge, come ci poniamo di fronte alla sua lettura dell'incapacità dei Labdacidi di camminare dritti? Ciò in quanto quella lettura era correlata ai tentativi di eliminare l'autoctonia nel senso che l'incapacità dei Labdacidi doveva rappresentarne il fallimento.

Non è una difficoltà insormontabile. Anzi, se correlato al tentativo di eliminazione del *genos* (e non dell'autoctonia), il difetto dei Labdacidi acquista una maggiore probabilità espressiva [5]: diventa il segno del *genos*, il marchio a cui non si può sfuggire neppure quando si rinuncia ad un orientamento genetico. È, in sostanza, un difetto che dimostra l'impossibilità di sfuggire al *genos*, così come non si sfugge a certe tare ereditarie.

A questo punto la lettura corretta del mito di Edipo, e sia pure con le modalità indicate da Lévi-Strauss, diventa: c'è il rischio di sopravvalutare/sottovalutare il *genos* ma, comunque, non è possibile sfuggire ad un orientamento genetico; la fuga equivarrebbe semplicemente ad una sua sottovalutazione.

[5] Il non saper camminare bene da parte dei nati o usciti dalla terra, più che esprimere « autoctonia », potrebbe esprimere la condizione neonatale. Cioè denoterebbe la condizione neo-natale (simile a quella dei neonati che non sanno camminare) di coloro che sono usciti dalla terra e non il fatto che siano usciti dalla terra. Inoltre vorrei ricordare che la zoppia è nella mitologia greca comune a parecchi eroi; Brelich prende in considerazione la cosa nei suoi *Eroi greci*, Roma 1958. La considera tra le varie anomalie fisiche attribuite agli eroi (pagg. 244 sgg.) a caratterizzare il loro essere pre-cosmici, in qualche modo ancora immersi nel caotico, e dunque imperfetti rispetto all'attualità cosmicizzata.

4.

Possiamo dire, sin qui, che Lévi-Strauss non solo ci ha proposto una lettura del mito di Edipo, ma ci ha anche insegnato a correggerla, nell'eventualità che non ci andasse bene. E questo abbiamo fatto, differenziandoci da lui non per maggiori capacità analitiche, ma per lo specifico atteggiamento contingente: Lévi-Strauss intendeva proporre una esemplificazione delle sue teorie sul mito (onde il mito di Edipo può addirittura essere considerato un *exemplum fictum*: ricordiamo che egli stesso lo introduce con le parole « Supponiamo arbitrariamente ... »), e, subordinatamente, una universalizzazione del problema genetico; noi invece intendevamo relativizzare il problema genetico alla cultura greca, e, subordinatamente, trarre dal mito di Edipo, in quanto prodotto culturale greco, gli elementi per farlo.

Ma Lévi-Strauss ci ha dato anche un altro insegnamento: il mito di Edipo diventa capace di significare qualcosa soltanto se riguardato alla luce dell'intero ciclo tebano, a cominciare dalla fondazione della stessa Tebe da parte di Cadmo[6]. Donde si fa possibile la domanda: *tutto* il ciclo tebano risponde al problema genetico individuato nella vicenda edipica? E poi: perché proprio Tebe è stata scelta dalla grecità in questa funzione?

Sono domande che non poniamo a Lévi-Strauss per infirmare la sua interpretazione che, come abbiamo detto e ribadiamo, è coscientemente sottratta alla realtà storica greca. Ma le poniamo a noi stessi, proprio a partire dalla acquisizione universale di Lévi-Strauss, che, dunque, accettiamo come tale, per procedere a nostra volta su un diverso livello di ricerca, quello appunto dei fatti culturali greci.

Diamo per ammesso che tutto il ciclo tebano risponda al problema genetico individuato nella vicenda edipica, e poniamoci la questione: perché la grecità ha scelto Tebe per localizzare un ciclo mitico concernente il problema genetico?

[6] *Antropologia strutturale* cit. in nota 1., pag. 243.

La domanda può apparire ingenua, sia per l'immagine di una grecità che « sceglie » e sia perché ad essa si può sbrigativamente rispondere che l'eventuale « scelta » è in realtà una « imposizione », ovvero dipende dalla capacità del ciclo tebano di esprimere meglio di altri cicli l'angoscioso problema genetico, e quindi di imporlo alla cultura ellenica nella propria formulazione. Ma meno ingenua appare se si considera il fatto che il ciclo tebano è stato realmente *scelto* dalla poesia tragica ateniese, e che è stata questa poesia — e precisamente Eschilo, Sofocle ed Euripide — ad *imporlo* alla cultura ellenica.

Da questo punto di vista restrittivo la scelta della città di Tebe può certamente porsi come un problema storico. Nella sua funzione storica *tebana*, e cioè non nella funzione universale rilevata da Lévi-Strauss, il ciclo sembra concernere un « problema del potere » più che, o oltre che il « problema genetico ». Diremo meglio, riformulando ciò che abbiamo già anticipato sopra (pag. 92): il problema genetico (quali qualità sono trasmesse dal *genos*? da chi siamo « generati », o « fatti d'un determinato genere »?) rappresentato dal momento edipico, non è autonomo, ma s'innesta sempre — e anche nel momento edipico — a ciò che abbiamo definito « problema del potere » (a chi spetta di regnare su Tebe?). Donde diventa: da che linea genetica deriva il potere? chi ha diritto, per nascita, di regnare su Tebe? Il problema genetico, così innestato al problema del potere, si configura come un problema che, d'ora in poi, chiameremo « dinastico ».

Il problema dinastico potrebbe essere in definitiva quello emerso da una crisi politica di Tebe. O piuttosto, visto l'uso ateniese del ciclo tebano, potrebbe essere un problema dinastico impostato al modo degli Ateniesi, ossia come una realtà da rifiutare e pertanto proiettata sui Tebani. Sta di fatto che l'ordinamento aristocratico, ossia quello che pone un problema genetico e una soluzione dinastica, dura in Tebe almeno fino alla battaglia di Platea (479 a.C.), che vede i Tebani alleati dei Persiani contro Atene e Sparta.

Nel momento di Platea, che è stato assunto dalla cultura greca come simbolo dell'affermazione della libertà nazionale, Tebe si trova ad essere *differente* da Atene e Sparta, e pertanto può essere raffigurata dalla tradizione come un'alleata dei Persiani, quale che sia il fondamento reale di questa alleanza.

In che senso Tebe è « differente »? Nel senso che sia Atene che Sparta hanno politicamente superato il problema genetico, rispettivamente con la *demokratia* e con la *homoiotes* (cfr. sopra, pagg. 85 sgg.), mentre il fattore genetico è ancora dominante nell'ordinamento aristocratico tebano.

Il punto da tener presente a questo riguardo, e che orienterà ulteriormente la ricerca, è che « democrazia » e « uguaglianza » superano, l'una al modo ateniese e l'altra al modo spartano, il dato naturale (genetico), e con esso tanto l'ordinamento culturale gentilizio che, come oggetto di superamento, assume il valore di un dato naturale, quanto il mito che dovrebbe fondare l'ordinamento stesso, e che diventa perciò un mito senza sbocco nella storia, o un mito attestante una situazione senza rimedio, quale è quella di Edipo tebano.

5.

Abbiamo parlato a suo luogo degli istituti pedagogico-iniziatici spartani che realizzano la *homoiotes*. Il loro sviluppo ci è ignoto; tuttavia possiamo dire che al massimo risalgono, in questa funzione, all'8° sec. a.C. (a quando, cioè, si fa risalire la riforma attribuita a Licurgo). Ci è invece noto, almeno per le tappe essenziali, lo sviluppo che ha portato Atene alla realizzazione della *demokratia*.

Il processo ateniese comincia anch'esso nel secolo 8°; comincia con l'eliminazione della monarchia, sostituita dall'arcontato e dal funzionamento di un'assemblea (*ekklesia*). Nel secolo successivo Draconte introduce le leggi scritte, esautorando in tal modo gli eupatridi per quel che concerne il potere giudiziario, o, da un altro punto di vista, eliminando eventuali arbitrii nell'esercizio di questo potere. Poi, nel 6° secolo, si ha la riforma attribuita a Solone:

gli Ateniesi vengono classificati in base al censo, che, come criterio di qualificazione politica, sostituisce il *genos*. L'ordinamento timocratico — dunque non ancora democratico, ma già non più gentilizio — prevede quattro classi di cittadini; è un « classismo » nel senso storico-letterale del termine, che produce anche una « lotta di classe »: la classe meno abbiente ma più numerosa va al potere con Pisistrato. Segue, alla fine del 6° secolo, la riforma di Clistene con la quale si instaura la *demokratia*: le tribù (*phylai*) in cui si suddivideva il popolo ateniese sono ridotte, da concetto genetico (*phyle* da *phyein*, « generare »), a concetto territoriale; le nuove *phylai*, portate da 4 a 10, comprendono ciascuna 3 distretti, uno di pianura, uno costiero e uno montano, così da formare un'unità economica pari alle altre. Il criterio con cui vengono raggruppati in una stessa *phyle* i « pediei » della pianura, i « paralii » della costa e i « diacri » della montagna, è sottratto ad ogni suggestione di parentela: il raggruppamento viene ottenuto mediante estrazione a sorte. Sempre l'estrazione a sorte diviene il criterio di massima per l'esercizio del potere: le 10 *phylai* provvedono alla formazione di una assemblea (*boule*) e alla nomina dei magistrati, sorteggiando ciascuna, una volta l'anno, 50 deputati, un arconte e uno stratega.

Per il senso antigentilizio dello sviluppo democratico, vediamo le intenzioni che Erodoto (5, 66-69) attribuisce al personaggio Clistene. Erodoto comincia col contrapporlo a Isagora, figlio di Tisandro, « di un'illustre famiglia ». E tuttavia Erodoto confessa di non conoscere le origini di questa famiglia, « tranne che i suoi membri sacrificavano per tradizione a Zeus Cario »: non è dunque tanto la nobiltà o la nazionalità ateniese che interessa (potrebbero essere anche Carii d'origine), quanto il fatto che i membri di quella famiglia costituissero un clan, un corpo gentilizio, distinto persino o soprattutto da un culto particolare. Al « pio » Isagora si contrappone l'« empio » Clistene, per caratterizzare il quale Erodoto ricorre ad una diceria (« si dice che avesse corrotto la Pizia »). Parliamo di pietà ed empietà per dire rispetto e rottura delle tradizioni, al modo antico. La rottura delle tradizioni che

Clistene effettuerà con la sua riforma, può o poté anche essere sentita come un'empietà, un sacrilegio; e la sacrilega corruzione della Pizia, a torto o a ragione attribuita a Clistene, dà la misura di questa interpretazione.

« Questi due uomini si disputavano il potere », dice Erodoto. Ma in un sistema gentilizio, in un sistema « tradizionale » non poteva certo spuntarla l'antitradizionalista Clistene. E infatti Clistene perde la partita. E tuttavia non si rassegna, non sta al giuoco, non sta alle regole di un mondo che egli, in quanto antitradizionalista, rifiuta. E allora « si alleò col popolo », dice asciuttamente Erodoto. La contrapposizione adesso non è più tra Isagora e Clistene, ma diventa tra *genos* e *demos*; e se Clistene aveva perso con Isagora, il *demos* vince sul *genos*.

Erodoto non ha nemmeno bisogno di dire che Clistene, alleatosi con il popolo, assume il potere. È sottinteso; è già contenuto nell'« allearsi col popolo ». E quindi lo storico passa subito alle riforme che seguono l'« alleanza ». Il che equivale a dire che le riforme stesse non sono una imposizione di Clistene, ma sono una precisa richiesta del popolo.

E queste sono le riforme, secondo la descrizione erodotea. « Clistene divise gli Ateniesi in 10 tribù (*phylai*) anziché 4, e soppresse gli antichi eponimati dei figli di Ione, *Geleon*, *Aigikoreus*, *Argades* e *Opletes*; li sostituì con altri derivandoli dai nomi di altri eroi tutti locali, tranne che Aiace ». Tutto qui. Nessuna notazione di carattere economico, e sì che l'unione in una stessa unità politico-sociale dei ricchi pianigiani con i poveri montani rispondeva proprio ad una esigenza economica. Ma osservato ciò non dobbiamo sostituirci a Erodoto e metterlo semplicemente in disparte per non aver colto, come lo coglierebbe uno storico d'oggi, il fondamento economico della riforma di Clistene. Più modestamente rileviamo che ai suoi occhi, e dunque agli occhi degli Ateniesi, il fondamento era genetico, o più precisamente si trattava dell'eliminazione di un ordinamento civile basato sul *genos*.

Proviamo dunque a seguire ancora Erodoto sulla sua via: forse

non guadagneremo i motivi « obbiettivi » dell'azione di Clistene, ma certamente guadagneremo alla storia una realtà « soggettivamente » ateniese, che in altro modo sarebbe irrimediabilmente perduta.

6.

A seguire Erodoto, troviamo subito un'altra sorpresa. Mentre prima (cap. 66) egli dava per scontato che la semplice alleanza col popolo fosse la causa della riforma, e che quindi la riforma stessa fosse una pretesa del popolo, d'un tratto, con l'inizio del cap. 67, toglie ogni valenza « democratica » ai fatti. Tutta la sua attenzione si sposta su Clistene: la riforma diventa una specie di arbitrio di Clistene, o quasi un vizio di famiglia. Dice: « Nel fare ciò, Clistene imitò, secondo me, il proprio nonno materno Clistene, tiranno di Sicione ». E quindi passa a descrivere la riforma che Clistene senior fece in Sicione, e che Clistene iunior avrebbe preso a modello per dare agli Ateniesi un nuovo assetto politico. Poi vedremo meglio la riforma di Clistene sicionio; per il momento rileviamo che sostanzialmente consistette, almeno come ce la presenta Erodoto, in una liberazione di Sicione dalla sudditanza genetica ad Argo, uno svincolo dai legami di sangue che la tradizione poneva tra Sicionii e Argivi. E imitando il nonno materno, Clistene avrebbe liberato, sempre secondo Erodoto, gli Ateniesi dai legami di sangue che la tradizione poneva tra loro e gli Ionii. Dal quale punto di vista diventa significativa la notazione circa il *genos* di Isagora, l'avversario di Clistene, che, mediante un culto geograficamente ionio (Zeus cario), restava fedele al vincolo tradizionale con l'etnia ionica.

Ora vediamo che Clistene il quale liberava gli Ateniesi dal condizionamento genetico, era tuttavia lui stesso condizionato dal *genos*, persino nella sua azione anti-genetica. Ma in tale azione, osserviamo, il condizionamento non procedeva dal *genos* paterno, bensì dal *genos* materno. Le cose stanno precisamente così: Isagora prevale grazie al proprio *genos* (paterno), e allora Clistene rinun-

cia al *genos* paterno (rimasto sconfitto) in favore del *demos*, diremmo noi; in favore del *genos* materno sembra dire Erodoto, il quale tuttavia ha prima parlato di « alleanza » tra Clistene e *demos*. Coordinando i due punti di vista, del resto presenti entrambi in Erodoto, diremmo: la scelta del *demos* comporta una rinuncia al *genos*, ma visto che fuori dal *genos* la cultura greca non conosce una realtà umana, nel caso di Clistene supplisce al *genos* paterno il *genos* materno, ed egli acquisisce una realtà « materna », quella appunto espressa da Clistene sicionio.

Quando Clistene ha ormai cambiato l'ordinamento ateniese, torna ad essere condizionato dal *genos* paterno, ma *lui stesso* e non altri, ossia non in senso politico, in quanto adesso, quale che sia il suo *genos*, egli è politicamente uguale ad ogni altro ateniese. Vale a dire: torna il *genos* che Clistene non può rifiutare per sé, anche se lo ha rifiutato dando agli Ateniesi un nuovo assetto politico, anche se ha eliminato per la città di Atene ogni condizionamento genetico. Gli Ateniesi nel loro complesso, ossia come *demos*, sono salvi, ma Clistene, individualmente, non lo è. Clistene, proprio per la sua definizione genetica, è « empio » o « sacrilego ». Di fatto lo è per aver rotto una tradizione sacra, in teoria lo è per appartenere ad un *genos* « empio » o « sacrilego » (*enages*, dice Erodoto): gli Alcmeonidi si erano infatti acquistata la definizione di « empii » per un antico episodio che Erodoto non manca l'occasione di raccontare [7].

Ora, però, facciamo attenzione: Clistene non può essere « empio » all'interno della *demokratia* né per la sua propria azione, né per quella di cui si è macchiato il proprio *genos*. Non per la propria azione, in quanto è grazie alla rottura con l'assetto tradi-

[7] Cilone, un olimpionico, tentò di conquistare con le armi il potere in Atene e di diventarne tiranno. Ma il suo tentativo fallì, e si rifugiò con i suoi nel tempio di Atena sull'Acropoli. Godendo del diritto di asilo come supplice non poteva essere raggiunto dalle autorità ateniesi. Gli Acmeonidi, che avevano responsabilità di governo, indussero Cilone a lasciare il tempio promettendogli salva la vita, e invece lo uccisero appena fuori, e si acquistarono così il nome di « empii » (Herod. 5,71).

zionale che la *demokratia* esiste; non per il proprio *genos*, In quanto ai fini della *demokratia* il *genos* perde ogni funzione qualificante. E allora diciamo che egli è « empio », sia per la propria azione che per quella dei suoi antenati, soltanto all'esterno della *demokratia*. Dicevamo sopra che in questa nuova situazione se il *demos* ateniese è salvo (o salvato da Clistene), Clistene non lo è. Bene, in questa nuova situazione sarà il *demos* ateniese a salvare Clistene: e salvando Clistene la *demokratia* salva se stessa.

Tutto ciò è raccontato diffusamente da Erodoto (5, 70-75): Isagora divenuto esterno ad Atene, ossia esterno all'assetto democratico ateniese, si rivolge a Sparta per ottenere che Atene bandisca Clistene e la gente del suo clan in quanto « empii »; Clistene per scongiurare la guerra che Sparta minaccia di portare ad Atene, lascia la città spontaneamente; ma la guerra ci sarà lo stesso perché non è tanto una guerra contro Clistene quanto contro la sua riforma; e allora Atene richiama dall'esilio Clistene e il suo clan: la *demokratia* fa salvo Clistene. Atene si salva insieme a Clistene: gli stessi Spartani recedono dal loro proposito, ritenendo ingiusta la loro azione.

7.

E veniamo alla riforma di Clistene sicionio che avrebbe costituito il modello della riforma di Clistene atenise. Seguiamo ancora Erodoto (5, 67-68) che questa riforma non descrive ma racconta; cercheremo di coordinare gli elementi che emergono dal racconto erodoteo.

Il punto di partenza è una guerra tra Argo e Sicione, in seguito alla quale Clistene, tiranno di Sicione, vieta la lettura rituale dei poemi omerici perché vi « si celebrano continuamente Argo e gli Argivi ». Poi elimina il culto di Adrasto, in quanto eroe d'origine argiva; al suo posto introduce il culto di Melanippo, eroe tebano che nel mito appare nemico di Adrasto. Tuttavia ciò non bastava: siccome i Sicionii rappresentavano annualmente mediante « cori tragici » la passione di Adrasto, Clistene impose che tali

« cori » fossero rivolti a Dioniso anziché ad Adrasto. Infine, cambiò nome alle quattro tribù (*phylai*), perché « esse non fossero le stesse » in Argo e a Sicione.

Rileviamo, e per il momento accantoniamo, la riforma religiosa di Clistene sicionio, e precisamente l'affermazione del culto di Dioniso mediante « cori tragici ». Ci limiteremo ad osservare, a questo punto, che per Erodoto, il quale trovava nel modello culturale ateniese la relazione tra tragedia e Dioniso, la riforma di Clistene circa i « cori tragici » era non già una innovazione, bensì la restaurazione di un culto tradizionale; infatti egli dice testualmente: « Clistene restituì (*apedoke*) i cori a Dioniso ». Tuttavia il modello culturale ateniese che stabiliva la relazione Dioniso-tragedia, non è qualcosa di metastorico: gli stessi Ateniesi attribuivano questa relazione a Pisistrato, tiranno di Atene quasi contemporaneo del tiranno sicionio, in quanto egli avrebbe istituito la festa chiamata *Dionysia* e avrebbe introdotto in essa gli agoni tragici.

Per il resto diremo, seguendo il ragionamento erodoteo, che Clistene sicionio aveva fatto la propria riforma tribale (del resto contenuta, sempre a detta di Erodoto, nel cambiamento dei nomi delle quattro tribù tradizionali) in odio agli Argivi, così come poi Clistene ateniese farà la sua riforma tribale « per disprezzo verso gli Ioni, e perché non esistessero in Atene le stesse tribù che nella Ionia ». In altri termini, gli odii etnici contro gli Argivi da parte dei Sicionii e contro gli Ioni da parte degli Ateniesi, sono in Erodoto l'espressione di una ostilità personalizzata o ridotta alla contingenza. Ma lui stesso ci guida per una interpretazione spersonalizzata, nella quale l'ostilità si traduce in ostilità contro i vincoli genetici. L'invenzione di nuovi nomi in Sicione e di nuovi eponimati in Atene, per quel che concerne le tribù, equivale alla snaturazione di queste in senso proprio, ossia al passaggio da una loro qualificazione « naturale » (per sangue, per *gene*) ad una qualificazione « culturale », semplicemente connotativa e in funzione non già di un apparentamento, magari nuovo o rifondato, bensì in funzione distributiva e ordinatrice di un nuovo cosmo politico.

Vediamo poi che Clistene ateniese distingue tra eponimato

genetico (abolito) e eponimato religioso, grazie al quale gli appartenenti ad una medesima tribù sono sacralmente collegati tra loro per avere ancora in comune il culto dell'eroe eponimo. Questa forma di eponimato la conserva, ma adesso l'eponimo non è più quello di prima che era anche antenato; anzi uno, Aiace, non è neppure ateniese. E così Clistene, senza rinunciare al vincolo religioso che fonda anche le nuove tribù, elimina il rischio che i membri di esse si sentano « parenti », o vincolati dal sangue. Di fatto ottiene la separazione tra clan gentilizi, che sussistono senza più alcuna funzione politica, e le nuove tribù con funzione esclusivamente politica.

Il rifiuto del *genos* supera comunque il livello cittadino. La stessa Atene si pone ora come sola e diversa di fronte alla grecità, e a questa diversità affida le sue fortune. Quando Erodoto dice che la riforma tribale fu fatta « perché in Atene non esistessero le stesse tribù della Ionia », vuol dire che con ciò gli Ateniesi rinunciavano al mito della loro discendenza da Ione, o costringevano a rinunciare ai privilegi che tale discendenza poteva comportare all'interno della Città. Ma che non potesse trattarsi di una semplice rivoluzione interna appare dal fatto che, nella stessa tradizione consegnataci da Erodoto, Atene democratica viene subito isolata e minacciata dagli altri, fattisi quasi stranieri (o era Atene che si era fatta straniera): contro di essa si muove tutta la grecità guidata da Sparta ma, prima Corinto e poi la stessa Sparta ci ripensano ritenendo di « non fare una cosa giusta », dice Erodoto. Evidentemente non sentono poi Atene tanto straniera. Chi invece persiste nel considerarla tale è Tebe che, a questo punto, formalizza una ostilità con Atene che diverrà tradizionale [8]. Terremo quanto prima conto di questa ostilità tradizionale.

Torniamo ad Atene che è sola; anzi che *vuole* essere sola.

[8] Circa la possibilità che l'ostilità tradizionale tra Ateniesi e Tebani vada oltre questa sua formalizzazione, ma nei limiti di una specie di « guerra rituale » v. A. Brelich, *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica*, Bonn 1961, pagg. 53 sgg.

Eliminata la discendenza da Ione, non è alla ricerca di un'altra discendenza; non cerca un altro apparentamento in seno alla grecità. Si propone invece come « autoctona », e si vanta di esserlo. Il vanto dell'« autoctonia » da parte degli Ateniesi costituirà un motivo letterario ricorrente (v. ad es. al par. 124 del *Panatenaico* di Isocrate): essi, ed essi soli tra i Greci, sono nati dalla terra (attica) anziché da un *genos* (per es. ionico). Autoctonia in tali contesti non significa semplicemente voler sostituire un mito d'origine con un altro qualsiasi; significa invece dedurre una essenza dal luogo di nascita e non dalla famiglia, dalla *polis* e non dal *genos*; significa che la qualità politica ateniese, la *politeia*, è data appunto dalla *polis*. Quanto al *genos* i cittadini della nuova città restano indifferenziati.

E tra gli « indifferenziati » per nascita, i delegati alla *boule* e alle magistrature vengono scelti a sorte. Non più figli di un *genos*, gli Ateniesi divengono figli di Tyche, la Sorte, così come per un altro aspetto, e cioè per l'autoctonia, potrebbero essere detti figli di Gaia, la Terra. Sortilegio e autoctonia raggiungono lo stesso scopo, o si muovono nella stessa direzione dell'*agoge* spartana. Sia pure in modi diversi, Atene e Sparta perseguono e raggiungono lo stesso scopo: l'abolizione dei privilegi gentilizi e l'equiparazione dei cittadini. Non c'è da stupirsi che Sparta, avviata ad una guerra contro Atene fattasi estranea alla grecità tradizionale, desista ad un certo punto dall'impresa riconoscendo nella rivoluzione ateniese la sua stessa rivoluzione antigenetica. Ciò non vuol dire naturalmente che le due città diverranno alleate tradizionali; tutt'altro: mentre troveranno le basi di un'alleanza contro il mondo tradizionale che esse hanno superato (il momento di Platea), dopo si porrano l'una contro l'altra come rivali in una lotta imperialistica, resa possibile per entrambe dalla rottura di un ordinamento genetico che, nei suoi stessi termini, escludeva l'imperialismo.

8.

Dopo un lungo giro siamo tornati al simbolo-Platea. Se l'ateniese *demokratia* e la spartana *homoiotes*, eliminano, ciascuna a

suo modo, il fattore genetico dalla vita politica o dall'esercizio del potere, il simbolo-Platea può significare l'affermazione di una unità culturale greca rispetto al resto del mondo (i Persiani), e rispetto ai Greci stessi, per « nascita » (*genos*), ma non-greci al modo ateniese-spartano, per « cultura » (*politeia*). È così che si fa tradizionale quello schieramento che vede da una parte Ateniesi (*demokratia*) e Spartani (*homoiotes*), e dall'altra Persiani (monarchia) e Tebani (aristocrazia).

Naturalmente anche altri Greci saranno schierati in quella battaglia che assurgerà a simbolo, o da una parte o dall'altra. Né tutti avranno chiare le proprie idee circa la scelta dello schieramento. Potremo, ad es., trovare i Tegeati che stanno insieme agli Spartani più per essere peloponnesiaci che per una scelta politica. E in Erodoto vediamo appunto che questi Tegeati discutono con gli Ateniesi in termini « genetici »: pretendono una posizione di rilievo nella battaglia perché discendenti da gloriosi guerrieri. Vero o non vero il fatto, certo è che la tradizione ateniese lo conserva per esprimere la sua nuova realtà decisamente « anti-genetica »; infatti gli Ateniesi, secondo Erodoto (9, 27, 4), dirimono la questione dicendo: « I migliori d'un tempo potrebbero risultare adesso più vili di altri, mentre quelli che allora erano peggio degli altri adesso potrebbero risultare migliori ». È una risposta che elimina ogni criterio genetico, ogni ricorso a glorie avite per ottenere posizioni privilegiate: e la risposta piace agli Spartani. Così gli Ateniesi ottengono di guidare un'ala dello schieramento, mentre l'altra sarà naturalmente degli Spartani.

Atene e Sparta *debbono* essere le due città-guida, anche se gli Ateniesi, circa il comando dell'esercito alleato, la cedono agli Spartani. E tuttavia sono essi ad imporre il luogo della battaglia. Platea non è per la prima volta il luogo, e addirittura la causa, di un confronto armato tra Atene e Tebe. Quarant'anni prima la città beota di Platea aveva chiesto protezione ad Atene contro Tebe, e Tebe era stata vinta da Atene, come ricorda lo stesso Erodoto (6, 108). Bene, ancora una volta a Platea Atene e Tebe sono di fronte. E lo sono persino nello schieramento dei due eserciti: gli

Ateniesi tengono l'ala che nel fronte contrapposto è tenuta dai Tebani, come puntualizza sempre Erodoto (9, 31).

Ma è inutile dilungarci oltre: è certo che in questo schema da noi sommariamente delineato — per il quale i Tebani sono, rispetto ad Atene, un'*alterità* allo stesso titolo dei Persiani — va compreso il fatto che i tragici ateniesi abbiano scelto un ciclo mitico che *doveva* essere tebano, e *doveva*, proprio per essere tebano, lasciare insoluto il problema del potere. Per mezzo del suo contrario, in fin dei conti, essi non facevano che affermare la cultura (democratica) ateniese.

È così che nasce l'accezione ateniese del ciclo tebano: una serie di vicende che, come si vedrà, presentano il problema dinastico (il problema genetico innestato al problema del potere) come una situazione angosciosa e irrimediabile; mentre la condizione degli Ateniesi è quella di chi ha risolto ogni problema dissociando i *gene* dall'esercizio del potere, o, se si vuole, dissociando un problema genetico dal problema del potere.

Il ciclo tebano teoricamente potrebbe non rappresentare una situazione angosciosa e irrimediabile, anche se costruito sull'identificazione del problema del potere (chi deve regnare su Tebe?) con il problema genetico (a quale *genos* e a quale suo membro spetta di regnare su Tebe?); basterebbe il riconoscimento della discendenza dal fondatore della Città.

Ma praticamente, ossia a livello storico, si trattava proprio di eliminare l'indicazione genetica del dinasta; e così, a livello mitico (o più precisamente: dei miti raccolti dagli Ateniesi in funzione anti-tebana, e anti-genetica), troviamo che la fondazione di Tebe non è tale da fornire una chiara discendenza ai fini della detenzione del potere. Vedremo meglio tutto ciò nel capitolo seguente.

Capitolo V

LA FUNZIONE ATENIESE DEL CICLO TEBANO

1.

Prendiamo il mito di fondazione di Tebe nelle sue linee generali [1].

Cadmo ricerca la sorella Europa, portandosi appresso la madre. Egli cerca la ricostituzione del *genos* a cui è stata sottratta Europa (da Zeus). Ma il *genos* che vuol ricostituire presenta, apparentemente, una novità: la madre, anziché trovarsi al fianco del marito, si trova a fianco del figlio. Nel momento in cui questi recuperasse Europa, il *genos* ricostituito presenterebbe Cadmo al posto di suo padre, assente alla ricostituzione. È, da un lato, l'accenno ad una soluzione edipica del problema dinastico; dall'altro la rappresentazione di una realtà dinastica: passaggio del potere, all'interno di un *genos*, da padre in figlio.

La madre muore e Cadmo interroga l'oracolo delfico sul da farsi. Egli, che prima sapeva cosa fare (ricostituire il *genos* con la madre e la sorella), adesso, senza la madre, è in crisi. Il tipo di *genos* a cui tendeva, scompare come prospettiva.

L'oracolo delfico impone a Cadmo di rinunciare alla sorella e di fondare una città. Con la rinuncia alla sorella, scompare ogni possibilità di ricostituire il *genos*. Al posto del *genos*, tuttavia, Cadmo potrà avere una città. La *polis* si pone come alternativa al *genos*: relazione tra problema genetico e problema politico.

[1] In tal senso procederemo più come un mitografo antico, per es. un Apollodoro — che del resto seguiremo in gran parte (*Bibl.* 3,1,1) — che come un mitologo moderno. Tuttavia da un lato utilizzeremo la ricerca di coerenza tra i vari « mitemi » che in qualche modo rendeva significative le redazioni degli antichi mitografi, e dall'altro cercheremo di far luce su una coerenza ancor più significativa, o significativa ad un livello diverso da quello in cui operavano gli antichi mitografi. Distingueremo i due livelli mettendo in corsivo le nozioni mitografiche e in tondo i significati che ci è parso di ricavarne.

Cadmo fonda Tebe seguendo le istruzioni dell'oracolo; ma la nuova città è priva di abitanti. Dal punto di vista del contenuto umano, la città non sembra compensare la perdita del *genos*. È come se Cadmo l'avesse potuta popolare soltanto fruendo dell'elemento femminile del proprio *genos*; ma la madre (soluzione edipica) è morta e la sorella (soluzione ugualmente incestuosa) è perduta per sempre. Il problema genetico diventa un problema politico: una città, per essere tale, ha bisogno d'abitanti, ma come nascono gli abitanti?

Atena insegna a Cadmo come popolare la città: farne nascere dalla terra gli abitanti, seminandovi i denti di un drago (di Ares) che Cadmo aveva dovuto uccidere in precedenza proprio per fondare la città, in quanto gli impediva di attingere l'acqua necessaria al sacrificio di fondazione. È questa un'azione mitica che corrisponde all'azione storica di Clistene, il quale ha insegnato, con la sua riforma, agli Ateniesi a considerarsi nati « politicamente » da un territorio, anziché da un *genos* (non per niente è la dea Atena a consigliare Cadmo).

Ma gli esseri nati da quella semina, gli Sparti (= i seminati), *non vanno d'accordo e si combattono a vicenda.* Effettivamente è un mondo anteriore e diverso da quello costituitosi in Atene a seguito della riforma di Clistene; è un mondo in cui senza la « parentela » in senso genetico, non c'è « armonia ».

Infine restano cinque superstiti degli Sparti: sono i capistipite di cinque *gene* tebani; tra di essi c'è *Chtonios*, la cui nipote *Nykteis* sposerà Polidoro, un figlio di Cadmo, e da Polidoro nascerà Labdaco, padre di Laio, padre di Edipo. C'è anche *Echion*, che sposerà una figlia di Cadmo, Agave: da essi, per linea maschile, si arriva a Giocasta, madre di Edipo. Parrebbe la fondazione di un sistema di parentela tra Cadmo e gli Sparti; ma perché questo accada è necessario che Cadmo si sposi e abbia figli.

Cadmo sposa Armonia. S'introduce così in Tebe quell'« armonia » che mancava agli Sparti, i suoi abitanti autoctoni. Armonia è chiaramente la personificazione di un concetto: *harmonia* vuol dire « collegamento » (tra Cadmo e Zeus, tra Cadmo e gli Sparti, tra

genesis e autoctonia, tra *gene* diversi), « patto » (matrimonio: comunicazione pattuita di donne), « rimedio » (come soluzione di una crisi, o conciliazione di opposti), ecc. ecc.

Armonia viene data da Zeus a Cadmo in cambio di Europa. Si realizza un paradigmatico scambio di donne: il fondamento di una società, l'inizio di una condizione civile, secondo Lévi-Strauss; e *harmonia* ha talvolta il significato di « civiltà ». Ma c'è da aggiungere che, in queso caso, lo scambio si realizza tra un *genos* divino e un *genos* umano: il « patto » con gli dèi, che promana da Zeus il loro re, è una specie di investitura regale per Cadmo.

Con le nozze di Cadmo e Armonia — di grande rilevanza nella mitologia greca — si chiude il mito di fondazione di Tebe, inteso anche come mito di fondazione del vivere civile basato sulla comunicazione di donne, e, implicitamente, del divieto d'incesto, in quanto Cadmo non si accoppia né alla madre né alla sorella. Questa accezione rende il mito di Cadmo indipendente dalla sua funzione tebana (dinastica) e lo porta a livello panellenico [2] (dove ogni matrimonio corretto è un matrimonio con *harmonia*), o a livello universale (il livello considerato da Lévi-Strauss, per cui lo scambio matrimoniale è fondamento di civiltà). Limitiamoci comunque al livello panellenico, denotato dalla presenza di Zeus: il mito fonda la relazione tra *genesis* e autoctonia, tra *genesis* e *politeia*, e tra *genos* regale e *genos* divino.

Ora un tale mito è panellenico soltanto fino al momento in cui la cultura greca non viene improntata da un rivoluzionario orientamento anti-genetico. Con l'annullamento dei valori genetici, ogni relazione scompare, e scompare per primo l'istituto della regalità inteso come un potere promanante da Zeus. Da quel momento il mito di Cadmo non può più essere panellenico, ma diventa o ridiventa *tebano*. Da quel momento avrà un senso soltanto per

[2] Circa la funzione panellenica dell'eroe-culturale Cadmo, ricorderemo che egli era considerato genericamente introduttore di civiltà, e specificamente dell'alfabeto, la conquista culturale che caraterizza le civiltà superiori.

quel che concerne Tebe, ancora geneticamente orientata, e per questo contrapponibile ad Atene e a Sparta, entrambe orientate in senso anti-genetico.

2.

Nella prospettiva di un ciclo mitico tebano, irriducibile alla nuova cultura ellenica o riducibile per contrasto, il mito di Cadmo non può considerarsi conchiuso: *deve* lasciare aperto o irrisolto il problema dinastico, in quanto soluzione del problema del potere mediante il fattore genetico. È questa, ormai, una soluzione inaccettabile: la nuova condizione storica prevede o l'eliminazione del « dinastico » o la sua sopportazione (angosciosa) come di un dato naturale. Così accade che lo stesso fattore genetico, soltanto per essere stato associato al problema del potere, debba riacquistare l'angosciosa problematicità che tormentava Cadmo prima delle nozze con Armonia.

Il nodo è costituito dall'istituto dinastico. Va bene che, come fonda il mito di Cadmo, si nasca per due *gene* associati, e va ancora bene che l'associazione porti ad una esplicazione della *politeia*; ma a livello dinastico uno dei due *gene* da associare è istituzionalmente differenziato: si tratta del *genos* regnante, superordinato rispetto agli altri *gene*, e quindi in un certo senso sottratto alla norma dello scambio matrimoniale *inter pares*. Non sono queste considerazioni astratte, ma sono più propriamente riferimenti al caso concreto della monarchia egiziana, che ha avuto gran parte nella formazione dell'idea della regalità *almeno* nell'area culturale mediterranea: in Egitto il faraone sposa la propria sorella evitando di associarsi a *gene* diversi dal suo (sul piano mitico: Osiride sposa la sorella Iside).

Il rifiuto di una soluzione « egiziana » già basterebbe a rendere problematica ogni soluzione dinastica del problema del potere; ma troviamo che in Atene si va ben oltre: si rifiuta prima proprio l'istituto monarchico e poi ogni esercizio del potere giustificato con motivi genetici. Donde il problema dinastico finisce per essere

recepito come un problema senza soluzione; il che è ben significato dal ciclo tebano quando la nuova cultura ellenica (o ateniese, diremmo ormai) lo utilizza per formulare la problematicità del potere in una Tebe aristocratica, e ordinata diversamente da Atene democratica; e lo utilizza anche per riproporre la problematicità della « generazione » proprio laddove è alla « generazione » che si fa affidamento per l'esplicazione della *politeia*.

Il ciclo tebano, dopo Cadmo, è significativamente una raccolta di contrasti per il potere.

Subito dopo Cadmo troviamo il contrasto tra Penteo (figlio di uno Sparto e di una figlia di Cadmo) e Polidoro (figlio di Cadmo e Armonia). Su un altro piano: il contrasto tra Penteo e Dioniso, figlio di Zeus e di una figlia di Cadmo. Il contrasto tra Penteo e Dioniso sembrerebbe contrapporre una sovranità « conquistata » ad una sovranità derivata da Zeus. Il contrasto tra Penteo e Polidoro, invece, contrapporrebbe una sovranità discendente per linea materna ad una sovranità patrilineare (con limitazione al capostipite della elargizione di Zeus). Oppure, restando in entrambi i casi ad una discendenza patrilineare, contrapporrebbe una sovranità derivata dall'autoctonia (= per essere nato da uno Sparto) ad una sovranità elargita da Zeus (= per essere apparentato a Zeus) [3].

Sembra che poi prevalga la sovranità elargita da Zeus al capostipite e trasmessa patrilinearmente: diventa re di Tebe Labdaco, figlio di Polidoro. Ma non sarà lui ad esercitare il potere: la reggenza è tenuta da *Nykteus*, il nonno materno, e alla morte di questi, da *Lykos*, fratello di *Nykteus*. Anche quando, con la morte di Labdaco, il regno viene trasmesso a suo figlio Laio, la reggenza resta nelle mani di *Lykos*.

[3] Da questo punto di vista Polidoro e Dioniso si equivarrebbero, o sarebbero da una stessa parte contro Penteo. Una tradizione (Paus. 9,12,4), del resto, faceva di Polidoro l'iniziatore di un culto di Dioniso, mentre, come si sa, le *Baccanti* di Euripide rappresentano Penteo come un persecutore del culto di Dioniso.

Con Laio si ha un tentativo di interrompere la vicenda. Egli è costretto a fuggire da Tebe quando Anfione e Zeto s'impadroniscono della Città e uccidono *Lykos*. Laio ne approfitta per sfuggire oltre che al regno (contrastato) anche alla « generazione » (causa dei contrasti). Esule presso Pelope, gli rapisce il figlio Crisippo per farne il suo amante: inventa [4] l'amore omosessuale, ossia l'amore estraneo alla « generazione ». Tornato a Tebe, riprende il regno sposando Giocasta, ossia una donna della linea di Penteo. Recuperato il regno risente le esigenze della « generazione »; ma adesso gli vieta di « generare » l'oracolo delfico, in seguito ad una maledizione in tal senso lanciatagli da Pelope, per punirlo del rapimento di Crisippo. Quando, nonostante il divieto delfico, genera un figlio, Edipo, si affretta a disfarsene, ovvero a dissociarlo dall'istituto dinastico. In fondo, Laio ha tentato di rompere la continuità dinastica, vuoi con l'introduzione della omosessualità, vuoi con l'esposizione del figlio, nato nonostante tutto. Ma la rottura verà la realizzerà proprio questo figlio; la realizzerà Edipo che isola il *genos* dinastico, apparentemente rafforzandolo, ma, alla prova dei fatti, distruggendolo.

Con Edipo, quasi in funzione di anti-Cadmo, si distrugge tutto il costrutto cadmeo. Vale la pena di soffermarsi brevemente su questa funzione edipica, comparando l'eroe « distruttore » a Cadmo, il « costruttore » (fondatore di Tebe e capostipite della dinastia regnante).

Cadmo semina la terra con i denti del drago e realizza l'« autoctonia » (non sufficiente, ma necessaria per fondare la *politeia*, dopo aver fondato la *polis*). Edipo, al contrario, realizza l'« autogenia » [5] seminando la madre col suo proprio seme. Dalla semina di Cadmo nascono gli Sparti: è una nascita a-sessuale, senza l'idea

[4] Una tradizione dice che lui « fu il primo degli uomini ad insegnare l'omosessualità (*arrenophthoria*) » (hypothesis Aesch. *Sept.*).

[5] *Autogenneta koimemata* son definiti gli accoppiamenti di Edipo e Giocasta nell'*Antigone* di Sofocle (vv. 864 sg.).

del *genos*, a-dinastica. Dalla semina di Edipo nascono, come corrispondenti maschili agli Sparti, Eteocle e Polinice: è una nascita ipersessuale, tutta contenuta nel *genos*, iperdinastica (vicina alla soluzione egiziana). Tanto gli Sparti quanto Eteocle e Polinice si ammazzano a vicenda: autoctonia e autogenia sono intese come autodistruzione, prese di per sé. Ma gli Sparti non si autodistruggono tutti: l'autoctonia è un elemento necessario. Invece Eteocle e Polinice riescono a completare l'autodistruzione: l'autogenia non è necessaria, ma è soltanto dannosa. Cadmo sposa Armonia: aggiunge qualcosa a sé. Edipo si acceca: perde qualcosa di sé. Cadmo dà le proprie figlie agli Sparti: perde qualcosa del suo *genos*. Edipo tiene le figlie per sé: contiene il suo *genos*. Ma ormai è un *genos* finito, o destinato a finire con la morte di Edipo: la sua discendenza maschile è perduta per sempre.

3.

È difficile dire quanto di quel che abbiamo rilevato nel ciclo tebano sia da intendere in funzione di Tebe e quanto in funzione di Atene. Se dovessimo decidere a partire dalla contrapposizione tra le due città formulata dal simbolo-Platea, diremmo: Tebe ha eliminato la monarchia e dunque anche il problema del contenimento del *genos* dinastico; non c'è più in Tebe un *genos* superordinato, ma ci sono *gene* alla pari per i quali si rende possibile e funzionale lo scambio matrimoniale; ma allora torna il problema del potere che non è più di una sola famiglia, e si fa invece alla portata di ogni gruppo gentilizio; in questa associazione dei « pari » mediante lo scambio matrimoniale, e nella contemporanea dissociazione determinata dalla rivalità per l'esercizio del potere, troviamo una analogia con la situazione ateniese pre-democratica, e dunque la possibilità che il mito edipico, il quale problematicizza l'istituto monarchico cadmeo, sia recepito funzionalmente tanto a Tebe quanto nell'Atene aristocratica, o dovunque ci fosse un ordinamento aristocratico sorto per l'eliminazione della monarchia. Ma Atene era andata più in là di Tebe, in quanto per essa il

rifiuto della dinastia era proseguito sino alla completa dissociazione del potere dalla « generazione »; perciò, da questa posizione differenziata rispetto a Tebe e alla cultura tradizionale, poté utilizzare il ciclo tebano per problematicizzare ogni valenza politica del *genos*, rielaborando a suo modo una tradizione straniera, appunto tebana; e scegliendo per la rielaborazione ciò che del ciclo tebano sembrava più adatto ai suoi fini.

Abbiamo posto impersonalmente Atene come soggetto di questa scelta e rielaborazione. Di fatto furono i grandi tragici ateniesi a scegliere e a rielaborare. E se restringiamo il campo della ricerca all'azione dei tragici, sarà possibile guadagnare alla storia, anziché un irraggiungibile « mito originario », la funzione mito-poetica della tragedia ateniese, questa raggiungibile perché sufficientemente documentata.

Su questa strada esegetica parleremmo di una valutazione « tragica » del ciclo tebano come di una valutazione « politica » (nel senso della democrazia ateniese), anche quando sembra genericamente « umana » (e perciò universale). Non ci lasceremmo ingannare dalla « umanità » che traspare, o sembra trasparire, dai tragici protagonisti: è soltanto una finzione scenica, e dipende dalla tendenza alla antropomorfizzazione caratteristica della cultura greca (la stessa tendenza che si realizza nelle arti figurative anche quando si tratta di rappresentare personaggi non-umani). Né ci lasceremmo fuorviare da considerazioni estetiche astratte dalla funzione poetica nella cultura greca, o più precisamente ateniese: non c'è in Atene una poesia fine a se stessa, ma quel che oggi consideriamo « poesia tragica », facendo necessariamente astrazione dalle non-sopravvissute realtà ateniesi del V secolo a.C., costituiva tutt'al più un espediente retorico, o una conquista retorica, ai fini della migliore espressione di certe verità politiche.

Prendiamo Eschilo. Al di là del vincolo genetico, Eteocle, nei *Sette a Tebe*, appare come il difensore della patria, contrapposto ad un Polinice nemico della patria. In altri termini, vien data la prevalenza al problema politico (o al fatto culturale) sul problema genetico (o sul fatto naturale). È come se si dicesse: in Tebe, dove

si diventa re per nascita, può sorgere un conflitto tra regnante e pretendente al trono in quanto fratelli; il conflitto può trasbordare il confine genetico, l'ambito della famiglia, ed investire la stessa città. A questo punto Eteocle non combatte più per sé, ma combatte per la sua città, così come Polinice non combatte più contro suo fratello, ma combatte contro la sua città. Tuttavia, neanche in questa nuova veste, i fratelli-nemici possono condurre ad una soluzione politica; la vittoria dell'uno o dell'altro sarebbe la proverbiale « vittoria cadmea », come dicevano i Greci per dire presso a poco quel che noi chiamiamo « vittoria di Pirro », ma con riferimento allo specifico irresolvibile conflitto di questi discendenti di Cadmo. È chiaro quindi che non dipenderà da nessuno dei due fratelli-nemici la salvezza o la rovina di Tebe. La presenza non esorcizzabile del *genos* determina il passaggio dall'« epico » al « tragico »: Eteocle e Polinice, nuovamente qualificati dal *genos* (che li uguaglia nel bene e nel male) invece che dalla funzione politica (che li differenzia, facendo dell'uno il difensore e dell'altro il nemico della patria), si uccidono tra loro, entrambi ugualmente vinti e vincitori (mancanza di soluzione). Se Tebe si salverà (soluzione politica), ciò è dovuto all'azione di Tebani estranei al *genos* dinastico contro gli stranieri venuti a detronizzare Eteocle.

Passiamo a Sofocle. L'*Edipo re* resta coinvolto nella condizione naturale (*genos*) e non lo salva la sua funzione culturale (il buon governo da lui ripetutamente vantato, oltre che l'aver salvato i Tebani dalla Sfinge). Per sfuggire al vincolo genetico, giunge a proclamarsi « figlio di Tyche » (v. 1080); è un tentativo di sostituire la « sorte » al *genos*, sulla falsariga della soluzione politica ateniese, per la quale il potere, un tempo gentilizio, veniva appunto sorteggiato. Ma Edipo è un dinasta e non un magistrato ateniese: dunque il ricorso alla « sorte » non ha alcun senso nel suo caso, che resta senza soluzione.

L'*Edipo a Colono* trova invece una soluzione culturale, ma in Atene e non in Tebe: diventa protettore del suolo ateniese senza aver alcun vincolo genetico con il popolo ateniese. È una soluzione che ben si adatta alla riforma di Clistene che, nel trasformare le

phylai da unità genetiche a unità territoriali, ha dato ad esse eroi protettori, ma non « antenati ».

Antigone, infine, testimonia la negatività di una soluzione politica tebana. Il superamento del *genos* non deve significare svincolo dai legami genetici anche a livello delle pratiche religiose, come vorrebbe Creonte che vieta il seppellimento di Polinice da parte dei familiari, ma deve significare soltanto la dissociazione dei *gene* dall'esercizio del potere. E d'altra parte Creonte, che legifera in senso anti-genetico finché si tratta di Polinice, quando si tratta di lui stesso assume il potere in Tebe proprio per essere il superstite maschile di un determinato *genos*.

E giungiamo ad Euripide. Nelle *Baccanti* troviamo Dioniso contro Penteo: il problema dinastico dovuto al fatto che entrambi sono figli d'una figlia di Cadmo (uno di Semele e l'altro di Agave) e pertanto equiparati circa la pretesa di regnare su Tebe, si scioglie nel contrasto tra due soluzioni culturali: quella rituale contro quella politica. La rituale, facente capo a Dioniso, si esprime in senso anti-genetico: i riti iniziatici fanno diversi da come si è nati, o sciolgono dal vincolo genetico, tanto che l'iniziata Agave può uccidere il proprio figlio Penteo non riconoscendolo più come tale. La politica si rivela negativa se esplicata al modo tebano: in Tebe viene perseguitato Dioniso, mentre in Atene (soluzione politica ateniese, e perciò corretta) è proprio il culto di Dioniso che offre al poeta tragico di contribuire a suo modo alla edificazione della *polis*; le tragedie infatti facevano parte della celebrazione della festa annuale del dio.

Circa l'altra importante tragedia di Euripide sul ciclo tebano, *Le Fenicie*, ne parleremo a parte e più diffusamente. Ce ne serviremo per esemplificare meglio la nostra linea esegetica che è strettamente storica: non letteraria e nemmeno storico-letteraria, ma semmai storico-religiosa.

4.

Nelle *Fenicie* il « tebano » è esplicitamente inteso come « straniero », e non soltanto nei riguardi delle realtà culturali

ateniesi, ma nei riguardi della grecità tutta. Le Fenicie sono ragazze straniere alla grecità, ma non lo sono ai Tebani che discendono dal « fenicio » Cadmo. Queste ragazze sono state mandate dalla loro patria al servizio di Apollo delfico, ossia al servizio di quel santuario i cui sacerdoti, secondo una tradizione, si schierarono dalla parte dei Persiani quando questi invasero la Grecia, proprio come i Tebani. Le ragazze di Fenicia, nel loro lungo viaggio, fanno tappa a Tebe, quasi una sede naturale per loro, quasi una colonia fenicia.

Tebe, in quel momento, è assediata dagli alleati di Polinice. Le ragazze fenicie sono turbate dalla crisi che attraversava la Città; per esse Tebe è un lembo di Fenicia. Lo dicono chiaramente: « Se qualcosa di male accadrà a questa terra dalle sette torri, comune sventura sarà per la Fenicia » (vv. 244 sgg.).

Il coro delle Fenicie, oltre a caratterizzare Tebe come straniera alla grecità, ripete a sazietà e riassume significativamente (in senso ateniese) il ciclo mitico tebano. C'è un richiamo genetico agli antenati, con cui si risale fino ad Epafo, capostipite del *genos* di Cadmo. Significativo è anche il richiamo alle divinità occasionalmente invocate o evocate.

Interessante è, a questo riguardo, l'accoppiamento di Demetra e Gaia (vv. 685 sgg.). Interessante soprattutto per noi che siamo arrivati a questo punto proprio a partire dal confronto tra queste due Terre-madri. E che si tratti di accoppiamento risulta dalla correlazione degli epiteti usati: *panton anassa*, la prima, e *panton trophos*, la seconda.

Ora, sia Demetra che Gaia sono Terre-madri, e sia l'una che l'altra poterono essere usate dalla grecità in funzione di uno svincolo dal *genos*. Demetra è in Eleusi colei che « affilia » gli iniziati ai suoi misteri, e dunque li sottrae al *genos* natale mediante un rito. Gaia ottiene lo stesso scopo ma non con il rito (iniziatico), bensì con il mito: può sostituirsi, in quanto madre primordiale, al *genos*, come causa « vera » dell'esistenza umana. Di tutto ciò si è parlato nel capitolo secondo. Adesso vedremo il

senso della relazione-opposizione delle due dee nel contesto rappresentato dalle Fenicie.

La presenza di Demetra (eleusina) in Atene è uno dei fattori che rendono questa città diversa da Tebe. Il coro sembra dire: se Tebe, invece di essere costretta a riconoscere come *anax* Eteocle o Polinice, potesse liberamente riconoscere come *anassa* Demetra, adesso non correrebbe il rischio di una guerra. Se così intesa, l'invocazione alla dea, con il titolo di *panton anassa*, « signora universale », potrebbe voler muovere Demetra ad esercitare la sua signoria anche sui Tebani, sostituendosi perciò ai contendenti (per motivi genetici) e liberando Tebe da una signoria fondata sul *genos*. Questo ed altro ancora poteva e doveva significare per gli Ateniesi il richiamo a Demetra.

Ed anche il richiamo a Gaia doveva significare per gli Ateniesi qualcosa che non possiamo riferire genericamente alla grecità o alla religione greca in generale, magari soltanto per l'accostamento con la *loro* Demetra. Alla ricerca di questo qualcosa, balza subito agli occhi il fatto che Gaia sia invocata non già come « madre universale » bensì come « nutrice universale », *panton trophos*. Evidentemente più « madre » di lei è Demetra che « affilia » gli iniziandi ai misteri eleusini. Ma, questa Gaia così invocata, mentre cede la « maternità » a Demetra (che poi miticamente è madre di una sola figlia, al contrario di Gaia che, sempre miticamente, è madre d'ogni cosa), di fatto ne usurpa una funzione: quella di *trophos*, « nutrice ». Con questo epiteto usurpa una qualità che tutta la Grecia, a livello del culto questa volta, riconosce a Demetra, intesa come la Terra-madre che nutre mediante il grano, e non come Terra-madre primordiale. Senonché proprio questa funzione panellenica sembra che non importi più agli Ateniesi, quando si tratta di definire la *loro* Demetra. E allora si fa facile attribuirla all'altra Terra-madre, Gaia. Facile sì, ma anche giustificabile?

Per rispondere a questa domanda dobbiamo tener conto della funzione della terra-suolo (campo-territorio) nello svolgimento della *demokratia* in senso antigenetico: da Solone che sostituisce la classificazione genetica degli Ateniesi con una classificazione agraria,

a Clistene che supera ogni residuo genetico sostituendo le tribù etniche con le tribù territoriali. Comunque, anche l'intervento di Gaia, quale *trophos*, sarebbe pertinente alle vicende tebane: Gaia eliminerebbe il nodo genetico, sostituendosi, in funzione di « nutrice » genericamente umana, a Giocasta, « madre » particolare di quei due particolari figli, causa della rovina di Tebe. Né è escluso che l'accenno alla « maternità » di Gaia risultasse inopportuno (e perciò la si preferisse come « nutrice ») in questo contesto, in quanto la dea è fatta madre dal suo accoppiamento con un proprio figlio, tale e quale l'incestuosa maternità di Giocasta.

Certo è che ogni divinità invocata o evocata dal coro dovrebbe essere relativizzata alla situazione « tebana » contrapposta alla situazione « ateniese », così come ho cercato di fare sommariamente a proposito di Demetra e Gaia. E tra le divinità, emerge per i continui ricorsi Dioniso, il cui campo d'azione viene contrapposto al campo d'azione di Ares, essendo la guerra in corso il motivo dominante nelle apprensioni delle ragazze fenicie. Serva da esempio la definizione che esse danno dei Tebani: « stirpe degli Sparti, *thiasos* scudato e armato » (v. 795).

Tale definizione significa: i Tebani che dovrebbero danzare per Dioniso come i membri di un *thiasos*, sono costretti a ben altra danza da Ares. Il *thiasos* rinvia ad una socialità sottratta al *genos*, quella degli iniziati « trasformati » dal rito dionisiaco, quella in cui neppure una madre (Agave) riconosce il proprio figlio (Penteo). Invece, all'interno del *genos*, e proprio all'interno del *genos*, se c'è una fratellanza naturale (o genetica), manca la fratellanza culturale (o politica). Al posto di Dioniso c'è Ares. La vocazione dionisiaca di Tebe, la città che ha dato i natali a Dioniso, è contrastata dalla genesi dei Tebani nati o dai denti di un drago di Ares o dalle nozze di Cadmo con una figlia di Ares, quale era appunto Armonia.

5.

Giocasta, nella variante fornita dalle *Fenicie*, è ancora viva al momento dello scontro tra Eteocle e Polinice, mentre nella varian-

te fornita dall'*Edipo re* si uccide appena prende coscienza dell'incesto commesso.

La presenza di Giocasta nelle *Fenicie* è funzionale quale termine mediatore tra Eteocle e Polinice, o quale protagonista di una impossibile mediazione. Se la mediazione si fosse rivelata possibile, sarebbe stata una soluzione politica tutta contenuta nel *genos* (una madre e i suoi due figli), e pertanto da rifiutare nell'accezione ateniese di una *politeia* sottratta a condizionamenti genetici.

Inoltre è importante, per il costrutto euripideo, che Giocasta si uccida non per aver commesso un incesto, bensì per il dolore provocato dalla morte dei figli. In fondo l'incesto era una *felix culpa* ai fini della difesa del *genos*; ancora una volta rammentiamo la positività ai fini dinastici del matrimonio incestuoso del monarca egiziano. Invece, ciò che porta Giocasta alla disperazione è proprio la menomazione del *genos*, e dunque il fallimento della sua azione incestuosa, quando i figli prodotti da questa azione si uccidono a vicenda.

Quando Giocasta, in funzione di prologo, spiega come si è arrivati alla guerra dei Sette contro Tebe, prende le mosse da lontano, fino a cogliere l'elemento genetico della vicenda: « Il giovane (Edipo) o sospettando o avendo appreso qualcosa da qualcuno volle sapere chi fossero i suoi genitori, e andò al tempio di Apollo proprio quando Laio vi si recava per chiedere se il figlio che aveva esposto fosse ancora vivo » (vv. 33 sgg.). Dunque l'incontro di Edipo e Laio, che sarà all'origine di ogni male, non è proprio dovuto al caso: se il figlio uccide il padre è perché il figlio cerca il padre e il padre cerca il figlio. Entrambi sono tormentati dal problema genetico, ed entrambi *contemporaneamente* ne chiedono la soluzione all'oracolo delfico.

La variante di Giocasta ancora viva, si completa con la variante di Edipo non ancora esule.

Anche la presenza di Edipo è relativamente funzionale al costrutto di Euripide. Egli è tenuto prigioniero in casa, quasi che il *genos*, in cui egli ha *contenuto* la sua azione, adesso *contenga* lui, impedendogli la partecipazione alla *politeia*. E, d'altra parte,

questa carenza di *politeia*, ovvero la « privatizzazione » di Edipo è indispensabile perché Eteocle e Polinice gli subentrino al regno. Edipo li ha maledetti per questo, e la maledizione (*ara*) concerne esclusivamente il potere; « con un ferro affilato si spartiscano questa casa » (v. 68).

Eteocle e Polinice, per sfuggire alla maledizione paterna, concordano di esercitare il potere un anno ciascuno: invece di contendersi lo spazio (la « casa ») si contendono il tempo; potrebbe essere una soluzione, e del resto, l'annualità delle magistrature, anche se dovuta ad altro, apparve sempre agli antichi come un modo di prevenire il rischio di un ritorno all'ordinamento monarchico. Ma l'espediente escogitato da Eteocle e Polinice non sortisce alcun effetto; né lo poteva: si trattava di un patto all'interno del *genos*, e non di un reale patto politico.

Eteocle regna per primo, in quanto primogenito (sempre il segno del *genos*! forse se il turno fosse stato sorteggiato le cose sarebbero andate meglio, sembra dire Euripide, rilevando il diritto di primogenitura vantato da Eteocle). Ma poi, quando Eteocle fu « sotto il giogo del potere (*arche*) » (v. 74), rifiutò di abbandonare il trono ed esiliò Polinice. Adesso Polinice con i suoi alleati « reclama lo scettro del padre ».

Nel prologo delle *Fenicie*, dunque, ci sono i termini necessari per mettere in discussione il sistema politico dinastico, ponendo esso come irrisolti tanto il « problema del potere » quanto il « problema genetico ».

6.

L'operazione euripidea consiste nel *mettere in crisi* (letteralmente: sottoporre al giudizio-*krisis* degli spettatori) l'istituto dinastico, rivelandone una contraddizione interna mediante la dissociazione delle sue componenti: l'elemento genetico e l'elemento politico.

L'azione scenica dimostrerà come *genos* e *arche* (potere) siano inconciliabili in una stessa persona, o non bastino a definire una

sola persona. Il procedimento consta di un'analisi e di un tentativo di sintesi.

L'analisi deve risultare fattibile, e dunque credibile agli spettatori; ciò in quanto essa deve dimostrare che *genos* e *arche* non sono necessariamente interdipendenti. Invece la sintesi deve risultare non-fattibile, e dunque improponibile o proponibile soltanto per assurdo; ciò in quanto deve dimostrare la negatività di una funzione politica del *genos*. In effetti il costrutto euripideo presenterà *genos* e *arche* non solo come elementi non più associabili, ma addirittura come poli opposti di un'alternativa. E si tratta della stessa alternativa in cui un giorno la rivoluzione democratica ateniese ha posto il privilegio gentilizio e il governo della città.

Nella finzione poetica Eteocle e Polinice sono utilizzati per personificare l'alternativa. Ma, a questo scopo, si son rese necessarie due trasformazioni concernenti rispettivamente: l'antagonismo dei due fratelli che deve fuoriuscire dal *genos* per investire la *polis*; l'idea stessa del *genos* che deve assumere una dimensione politica. Entrambe le trasformazioni sono richieste dalla « privatizzazione » del *genos* che la rivoluzione democratica ha conseguito in Atene.

Agli spettatori ateniesi non interessavano o *non dovevano* interessare tanto le vicende « private » della famiglia di Edipo, quanto i loro eventuali sviluppi politici. Così come quegli stessi spettatori *dovevano* appassionarsi non tanto ai casi di una fratellanza di sangue, quanto a quelli di una « fratellanza politica », ossia di una fratellanza che deriva dall'essere « figli » di una stessa città. Vediamo allora che l'antagonismo di Eteocle e Polinice trascende la maledizione paterna che ne è il fondamento « genetico », e si fa chiaramente « politico ». E, al tempo stesso, l'idea del *genos*, che come alternativa al potere non poteva avere alcun senso, si trasforma in qualcosa di affine e, quel che importa, di politicamente valido: diventa l'idea della patria.

A questo punto, dunque, il vecchio problema genetico (il problema universale, secondo Lévi-Strauss) viene sostituito dal

« problema della patria », la cui enunciazione potrebbe essere la seguente: quali rapporti legano l'individuo alla terra che gli ha dato i natali? E in tali termini, l'altro universale di Lévi-Strauss, l'autoctonia, acquista un significato particolare, o relativizzato ad una determinata realtà storica. Infatti la Terra-madre rappresentava già una soluzione, in chiave autoctonica, del vecchio problema genetico. Ma notiamo che adesso, nel nuovo problema, c'è una terra-patria (*ge patris*) al posto di una terra-madre (*ge meter*). C'è un grosso scarto differenziale tra il vecchio problema (se vogliamo, universale) e il nuovo problema (certamente particolare); dallo scarto può emergere un frammento di storia ateniese.

Torniamo alle *Fenicie* dove l'alternativa è posta non tra *genos* e *arche*-potere ma tra patria e potere. Nella formulazione euripidea, alla questione concernente la relazione tra un soggetto e la propria patria, si risponde: è un rapporto di amore. Per analogia — un'analogia necessaria per rappresentare la contrapposizione come alternativa —, il problema del potere subisce una trasformazione. L'enunciazione originaria del problema era: a chi spetta il potere? La nuova enunciazione viene formulata nei termini di un rapporto personale con il potere: che relazione c'è tra il potere e chi l'esercita o pretende di esercitarlo? La risposta, ovviamente (in quanto rispondente ai fini dell'alternativa), è ancora: amore, l'amore del potere.

Si arriva così al contrasto di Eteocle e Polinice, come di due personificazioni o rappresentazioni drammatiche dei poli d'una alternativa politica: o l'amore del potere o l'amore della patria. Tanto ha richiesto il passaggio dal « genetico » al « politico ».

7.

Il portatore dell'amor di patria è provvisoriamente Polinice. Potremmo anche dire fittiziamente, in quanto Polinice ne è un portatore ambiguo. L'amor di patria si trova al centro delle sue argomentazioni, e tuttavia la situazione che l'induce a far perno

sull'amor di patria, è dovuta proprio al fatto che egli ami a tal punto il potere da non accettare l'offerta di Eteocle, di tornare, cioè, a Tebe come privato e non come re.

Polinice è in realtà un possibile portatore di due soluzioni, entrambe negative: o vivere esule, e dunque *senza patria*; o tornare in patria, ma *da nemico*. Giustifica la scelta di un ritorno, sia pure da nemico, con il fatto che l'amor di patria è tale da costringerlo a tornare a qualunque costo; e, in questo senso, s'appella ad una verità d'ordine morale: « È necessario che tutti amino la patria » (vv. 358 sg.).

Giocasta potrebbe fargli rilevare la contraddizione del suo comportamento: come si può ad un tempo amare la patria e esserne nemici? Ma Giocasta, come madre (e come donna), è la meno adatta a comprendere il trasferimento alla patria di quell'amore che, secondo lei, dovrebbe essere indirizzato al fratello, o genericamente al *genos*, alla famiglia. Perciò chiede a Polinice: « Che cosa significa restare senza patria? È poi un gran male? » (v. 388).

Giocasta non capisce che cosa significhi per un uomo essere senza patria, mentre sa benissimo che cosa significhi essere senza *genos*. Poco prima si era doluta del fatto che il figlio si fosse sposato lontano e senza l'assistenza rituale della madre. Come farà Polinice a spiegarle tutta la tristezza della condizione di esule? e che un esule è tale non per la lontananza dalla madre ma per la lontananza dalla patria?

Il fatto è che Euripide-Polinice deve, a questo punto, superare il piano dei sentimenti, relegato al *genos*, per accedere al piano politico. Non fa dunque meraviglia che la condizione di esule descritta da Polinice a Giocasta risulti essere quella di un ateniese privato della sua *politeia*. È una condizione che viene definita a cominciare dalla negazione della principale conquista democratica, l'esercizio della critica nei riguardi di chi detiene il potere. Egli dice: « L'esule non ha libertà di parola (*parresia*) ... Deve sopportare la stupidità di chi è al potere » (vv. 391 e 393).

Giocasta compatisce la condizione non-democratica dell'esule, ma si riaggrappa al *genos*. Questo è il senso del suo discorso a Polinice: tu appartieni ad un certo *genos*, quindi troverai dovunque un succedaneo alla patria presso coloro che son legati da vincoli d'ospitalità con tuo padre. In altri termini: ricostruisce una situazione arcaica in cui la sacralità del *genos* si prolungava nella sacralità dell'istituto dell'ospitalità, capace di collegare *gene* diversi e distanti tra loro.

Ma questo è il momento — ateniese e euripideo — della dissacrazione del *genos* ai fini della edificazione di una nuova realtà politica. Pertanto, portando il discorso a livello politico, Polinice può rispondere: « Non si hanno amici quando le cose vanno male » (403). Ovvero: una volta che la nuova concezione politica ha distrutto il vincolo dell'ospitalità, in quanto vincolo collegante sacralmente *gene* diversi e dunque geneticamente fondato, quel che rimane è soltanto l'amicizia; ma l'amicizia non è più un rapporto obbiettivo (o obbiettivato dalla religione come lo era l'ospitalità), e quindi è soggetto alla contingenza e ai rovesci di fortuna; comunque non è certo trasmissibile da padre in figlio, o per vie genetiche, al modo dell'ospitalità.

Tuttavia Giocasta insiste: « Ma la tua condizione di nobile (*eugeneia*) non ti ha procurato una buona posizione? » (v. 404).

E Polinice risponde crudamente: « Brutto affare quando non si hanno i mezzi; il *genos* non dà da mangiare » (letteralmente: non mi ha dato da mangiare; v. 405).

E alla fine Giocasta: « La patria, come pare, è per gli uomini la cosa più cara » (v. 406). Quasi che, incapace di far prevalere la sua tesi (il *genos*), si rassegni a quella nuova condizione umana determinata dall'amore della patria.

Giocasta, confitta nel suo primo tentativo di mediazione, non conseguirà niente di più quando si rivolgerà all'altro suo figlio, Eteocle.

Eteocle è il portatore, e non ambiguo!, dell'amore del potere. Lo dice a chiare lettere: andrei in capo al mondo « potendolo,

pur di ottenere la più grande di tutte le divinità, Potere (*Tyrannis*: v. 506) ». E ancora: « Se si deve essere cattivi, la miglior cosa è esserlo per il potere, se no tanto vale essere buoni » (vv. 524 sg.).

Per Giocasta che, in funzione di mediatrice, deve contrastare le tesi di Eteocle, l'amore del potere, personificato come *Philotimia*, è per forza di cose la peggiore delle divinità, o più precisamente il peggiore dei dèmoni (vv. 331 sg.), dato che lei usa il termine *daimon* in contrapposizione al termine *theos* usato da Eteocle per definire e personificare il potere. E dice: « Per essa (= per *Philotimia*), tu impazzisci. Quanto sarebbe meglio venerare *Isotes* ... » (v. 535).

Ecco dunque che Giocasta, anti-democratica quando si trattava di opporre il *genos* alla patria nel confronto con Polinice, si fa democratica adesso che deve contrapporre qualcosa all'amore del potere, sostenuto da Eteocle. E che cosa contrappone? Proprio l'Uguaglianza, e cioè l'abolizione dei privilegi gentilizi conquistata dalla rivoluzione democratica. E la sua argomentazione si fa un inno all'Uguaglianza, intesa proprio come una conquista « legale » e « umana » (lo si desume dal v. 538). È un'Uguaglianza ordinatrice della vita civile: « stabilisce rapporti duraturi di amicizia tra gli uomini e di alleanza tra le città » (vv. 536 sgg.); « ha portato agli uomini l'istituzione dei pesi e misure, nonché del calcolo matematico » (541). Né basta, ma ha anche un campo d'azione cosmico: « ripartisce equamente il perenne corso dell'anno tra tenebra notturna e luce solare » (vv. 543 sg.).

A questo punto, Giocasta, caratterizzata in senso democratico e ateniese, diviene capace di comprendere anche l'amor di patria, che non riusciva a capire finché, parlando a favore del *genos*, si dimostrava aristocratica e non-ateniese (cioè tebana a tutti gli effetti). A questo punto diventa perfino capace di opporre l'amore di patria all'amore del potere, e chiede ad Eteocle: « Che cosa risponderesti se dovessi scegliere tra il salvare e il governare la città? » (v. 560).

8.

Mentre il vecchio problema del potere, quello del sistema dinastco (*genos* + *arche*), non ammetteva soluzioni (in senso democratico-ateniese), il nuovo problema, quello formulato da Giocasta ad Eteocle, ammette una soluzione. Anzi, non è neppure un vero problema ma è una domanda retorica, giacché la risposta ovvia e corretta è una sola: salvare la patria e rinunciare al potere.

Ma la soluzione corretta del *nuovo* problema del potere, non potrà offrirla Eteocle che, dichiaratamente, ama il potere più della patria, né il suo antagonista Polinice, che dichiara di amare la patria ma è venuto a conquistare il potere. La offrirà invece Meneceo (*Menoikeus*), figlio di Creonte. Meneceo farà quel che né Eteocle né Polinice hanno saputo fare: sacrificarsi per la patria.

Ora, però, mentre Eteocle, detentore del potere, e Polinice, aspirante al potere, avrebbero dovuto sacrificare alla patria soltanto il potere, rinunciando ad esso (e per giunta temporaneamente, col sistema del turno di regno), Meneceo che non detiene il potere né vi aspira, deve sacrificare la propria vita. Il sacrificio di Meneceo è una riparazione che il *genos* deve alla *polis*. In fondo anche Meneceo, in quanto appartenente collateralmente al *genos* dinastico, è un potenziale re di Tebe; e con la sua morte è come se il *genos* dinastico rinunciasse ad ogni privilegio, purché la Città sia salva.

Vediamo come si configura nelle *Fenicie* la logica del sacrificio di Meneceo, che si risolve in una autoeliminazione della dinastia e del problema connesso. Sempre tenendo presente che si tratta di una soluzione potenziale (Meneceo è soltanto un *potenziale* re di Tebe) che non si farà mai attuale in Tebe, perché Tebe *deve* essere diversa da Atene. Ricordiamo al riguardo che invece la tradizione ateniese aveva il modello di una simile soluzione (autoeliminazione della dinastia) *attuata* da Codro, l'ultimo re di Atene [6].

[6] Secondo questa tradizione Codro, con uno stratagemma, si fa uccidere dagli Spartani per impedire loro di conquistare Atene, in quanto un oracolo aveva predetto che gli Spartani avrebbero vinto se non aves-

La dinastia è un *genos* che ha diritto di regnare perché risale al fondatore della città. Ma dal fondatore il *genos* ha ereditato anche l'*hybris* di fondazione, specificamente indicata dal mito nell'uccisione del drago di Ares. Alla dinastia spetta di espiare questa *hybris*, per salvare la città dai mali attuali, tra cui è compresa la stessa presenza dinastica (anzi: è questa presenza la causa di ogni male).

È l'indovino Tiresia che enuncia le conclusioni di questa logica: Creonte deve sacrificare Meneceo per espiare l'uccisione del drago di Ares compiuta da Cadmo. Ma Creonte, implicato dinasticamente, è incapace di sacrificare il figlio: forse lo sacrificherebbe al *genos* (e sarebbe comunque una contraddizione, in quanto il *genos* « genera » e non uccide), ma non potrebbe mai sacrificarlo alla *polis*. E allora Meneceo, venuto a conoscenza della cosa, si uccide da solo (autoeliminazione della dinastia). Si getta dalle mura della città proprio sul punto in cui era stato ucciso il drago di Ares. La strada di Cadmo era stata dal drago alla città; la strada di Meneceo è dalla città al drago.

Ai nostri fini interessa anche il fatto che Meneceo pronunci nobili parole circa la politicità del suo sacrificio: « Se ciascuno, a seconda delle proprie possibilità, offrisse quanto ha di meglio alla comunità per amor di patria, le città non avrebbero tanti mali e vivrebbero felicemente » (vv. 1015 sgg.). E interessa il fatto che il coro composto di donne, e straniere per giunta, esprima nobili sentimenti nel senso politico ateniese: le ragazze di Fenicia chiedono a Pallade Atena di poter avere figli come Meneceo! Non lo chiedono ad una divinità connessa con la « generazione », ma lo chiedono alla divinità « politica » per eccellenza, e comunque alla dea protettrice di Atene: si ha l'estrema subordinazione del *genos* alla *polis*.

In seguito al sacrificio di Meneceo, la città sarà salva, ma ii

sero ucciso il re ateniese. Ora è importante, ai nostri fini, che gli Ateniesi affermavano di non aver voluto più re dopo Codro perché ritenevano che nessun altro sarebbe stato alla sua altezza (Arist., *Athen. const.* 8,10, 1310 B).

genos proseguirà la sua autodistruzione: Eteocle e Polinice si ammazzano l'un con l'altro, Giocasta si uccide, Edipo viene bandito da Creonte.

9.

Così come abbiamo posto le cose, quel complesso di miti che chiamiamo ciclo tebano, non appare nella nostra documentazione come una realtà obbiettiva e significativa di per sé, o comunque tale da orientare i tragici ateniesi. L'unica realtà che orienta costoro è Atene, e proprio e soltanto per l'edificazione di un cosmo ateniese essi utilizzano il ciclo tebano. Il ciclo tebano è puro materiale da costruzione, ma non un reale costrutto. Esso è un coacervo di miti che *debbono* essere tebani in funzione designativa di una realtà che, per contrapposizione, *deve* essere ateniese.

Tutto sommato, stando a quel che emerge da questo capitolo, l'unico dato certo, guadagnato o guadagnabile alla storia mediante approfondimento, finisce per essere la tragedia ateniese: *tragedia* come mezzo espressivo o di comunicazione, e *ateniese* in quanto valido non di per sé ma soltanto in funzione delle realtà culturali ateniesi.

Se poi ci si pone la questione della qualificazione del mezzo espressivo tragedia nell'ordine della nostra ricerca (che è storico-religiosa), ci chiederemmo: è mitico o rituale? La risposta a questa domanda, sia che ci si riferisca alla realtà storica ateniese e sia che ci si riferisca ad una realtà fenomenologica, può essere: la tragedia è un *rito* di narrazione di *miti*. Per la realtà storica ateniese prenderemmo in considerazione il fatto che la narrazione tragica di miti costituiva una parte integrante del culto indirizzato a Dioniso. Per la realtà fenomenologica porremmo a confronto la ritualizzazione ateniese della narrazione di miti, con la narrazione ritualizzata di miti rinvenibile in tutte le culture. Dovunque ci siano miti, infatti, questi son sempre narrati in modo rituale e non costituiscono mai una nozione valida di per sé, sul tipo delle nostre nozioni religiose. Accontentiamoci per il momento di questa posi-

zione conciliativa tra realtà storica ateniese e realtà fenomenologica, anche se avvertiamo la necessità di una puntualizzazione dei rapporti tra mito e rito. Non è un problema che accantoniamo; vorremmo però affrontarlo gradatamente e soprattutto senza fare astrazione dalla storia.

Tanto per cominciare, proprio su questa strada, cogliamo subito l'astrazione dalla storia quando per identificare il prodotto culturale « tragedia » ricorriamo all'alternativa o alla contrapposizione mito/rito. Per restare aderenti al fatto storico porremmo una diversa alternativa, quella stessa posta dai Greci: *mythos/logos*. Allora ci chiederemmo, più correttamente (almeno a questo livello): la tragedia era *mythos* o *logos*?

È naturale che una simile domanda, per quanto corretta, possa sembrare irriducibile ai nostri schemi mentali. Possiamo ammettere una contrapposizione *mythos/logos* alla greca che sostituisca la contrapposizione a cui siamo abituati, quella tra mito e storia; ma parlando della tragedia non ci chiederemmo mai se è *mythos* o *logos*, così come non ci chiederemmo se è « mito » o « storia ». Tutt'al più possiamo chiederci, e lo abbiamo fatto sopra, se è « mito » o « rito », quando consideriamo la funzione religiosa della tragedia. Ora però se una definizione della tragedia in base alla contrapposizione *mythos/logos* può sembrarci assurda, dobbiamo constatare che assurda non sembrò al greco Aristotele.

Aristotele nel chiedersi che cosa fosse la tragedia ha impostato il problema in termini strettamente greci, e cioè considerandola secondo il criterio del *mythos/logos*. Ed ha risposto: la tragedia è un *logos*, e sia pure un *logos* costruito con *mythoi*. Per ridurre la risposta aristotelica a quella che abbiamo provvisoriamente dato noi stessi (la tragedia è la narrazione ritualizzata di miti) diremmo: la tragedia è la narrazione « logicizzata » di miti. Qual'è la reale differenza tra la formulazione aristotelica e la nostra? Non è tanto nel fatto che noi diciamo « rito » dove Aristotele dice « *logos* », quanto nel fatto che mentre noi ponendo l'alternativa rito/mito restiamo nel campo della religione, Aristotele ponendo l'alternativa *mythos/logos*, pone un'alternativa tra religioso e lai-

co, e, scegliendo il *logos* per definire la tragedia, in qualche modo la laicizza o la sottrae al suo contesto religioso.

Non è che Aristotele faccia qualcosa di molto diverso da coloro che considerando la tragedia dal punto di vista letterario la sottraggono inevitabilmente al suo contesto religioso. Costoro (ma non si tratta tanto di singoli studiosi quanto di una *communis opinio*) ammettono la religiosità originaria della tragedia, ammettono che fosse originariamente un rito, arrivano persino a desumere miti dai suoi contenuti; ma ritengono anche che la tragedia classica sia il prodotto di un'evoluzione dal religioso al laico-letterario, e che al massimo può riflettere la religiosità di questo o di quell'autore, ma certamente non una funzione religiosa. In altri termini, chi la pensa così laicizza la tragedia, come la laicizza Aristotele, e congettura uno sviluppo storico in cui di fatto proietta la propria azione intellettuale mediante la quale sottrae la tragedia al suo contesto religioso.

Nel prossimo capitolo vedremo meglio l'azione intellettuale di Aristotele, ossia di un greco all'interno della cultura greca. Trascureremo invece l'azione intellettuale dei nostri storici della letteratura, in quanto non-greca e muoventesi all'esterno della cultura greca. Per quel che ci riguarda, cercheremo, strada facendo, di considerare la tragedia senza fare mai astrazione dal suo contesto religioso.

Vuol dire che rimarremo legati ad una realtà storica: il culto di Dioniso esplicato, nel calendario ateniese, durante quattro mesi consecutivi: *Posideon* (dic.-genn.) con le Piccole Dionisie o Dionisie rustiche, che si svolgevano nei demi attici con rappresentazione di tragedie rappresentate l'anno precedente in città; *Gamelion* (genn.-febbr.) con le Lenee, nella qual festa si rappresentavano commedie, e, a partire dal 433 a.C., anche tragedie; *Anthesterion* (febbr.-marzo) senza rappresentazioni teatrali ma con l'instaurazione di un clima carnevalesco (le Antesterie) che trasformava tutta Atene in « teatro »; *Elaphebolion* (marzo-apr.) con le Grandi Dionisie o Dionisie cittadine, in cui avevano luogo a cura dello stato agoni tragici (dal 535) e comici (dal 486).

Capitolo VI

L'ALTERNATIVA MITICO-LOGICA NELLA CULTURA ATENIESE

1.

Per cogliere l'azione intellettuale di Aristotele nei riguardi della tragedia, seguiamo l'analisi condotta da M. Massenzio sui capitoli 1-18 della *Poetica* [1]. È una analisi rispondente alla problematica storico-religiosa, anziché storico-filosofica o storico-letteraria. E proprio per questo apre prospettive veramente nuove.

L'azione aristotelica risulta « desacralizzante »; il che corrisponde a quello che dicevamo nel capitolo precedente quando la definivamo « laicizzante ». Senonché, come dimostra Massenzio, Aristotele, proprio mentre cerca di desacralizzare la tragedia, o di sottrarla al suo contesto religioso (al culto di Dioniso), ci spiega la sua religiosità e in che modo tale religiosità si esplicasse in funzione sociale. Per Aristotele a monte della tragedia non c'è Dioniso, ma il poèta; e tuttavia l'idea che egli ha o dà del « poetico » risponde esattamente all'idea che la religione greca mostra d'avere del « dionisiaco ».

« La mania, l'estasi, il polimorfismo che caratterizzano la *physis* poetica sono altrettanti aspetti della personalità di Dionysos, nella cui figura si trovano organizzati e connessi il momento del caos come potenzialità creatrice e l'idea del " diverso " — estesa a tutti i piani dell'esistenza — vista in funzione di un rapporto dal quale conseguono: la rottura degli equilibri umani preesistenti e la loro ricomposizione a livelli più complessi. Come Dionysos, il poeta in quanto " altro " — nella sua suprema ambiguità di partecipe ed estraneo al sistema culturale — fa sì che il sistema stesso possa interloquire proiettandosi fuori di sé. La corrispon-

[1] M. Massenzio, *La poesia come fine: la desacralizzazione della tragedia. Considerazioni sulla « Poetica » di Aristotele*, in « Religioni e Civiltà » I (1972), pagg. 285-318.

denza delle funzioni si traduce in coincidenza formale: è per questo che la fenomenologia della realtà poetica corrisponde al sistema di segni utilizzato per caratterizzare, all'interno del politeismo greco, la dimensione di Dionysos » (pag. 312).

Dunque la funzione poetica e quella dionisiaca coincidono, ma, si badi bene, non è che, con questo, Aristotele metta il poeta nel campo d'azione di Dioniso; il suo scopo resta sempre quello di toglierlo (o togliere la tragedia) da tale campo d'azione. La coincidenza è rilevata da Massenzio, ma non è formulata da Aristotele; questi è semplicemente prigioniero di un sistema culturale che lo costringe ad esprimersi come si esprime; onde dalle sue espressioni si può risalire al sistema culturale e nel sistema culturale si può scorgere l'identità funzionale della poesia tragica e del culto dionisiaco. Il tutto con perfetta aderenza alla realtà storica ateniese, per la quale le tragedie erano composte e rappresentate ai fini dell'esplicazione di un culto di Dioniso.

E veniamo alla funzione poetica che Massenzio studia nella prima parte del suo articolo (« Il significato sociale della poesia tragica »). Essa sostanzialmente consiste nella mediazione tra il sistema culturale (ateniese) e il « diverso da sé », ai fini di una presa di coscienza del sistema culturale stesso e della sua capacità di ridurre ogni cosa nei propri termini, o nella propria « logica », o nel proprio « cosmo ». Il poeta offre al sistema in cui opera la possibilità di « interloquire proiettandosi al di fuori di sé », come appunto si diceva sopra. Tecnicamente è quanto abbiamo visto realizzarsi con il ciclo tebano nel capitolo precedente: questo ciclo ci si è mostrato, infatti, più che « tebano », una alterità rispetto ad Atene (o una potenzialità ateniese), con la quale l'attuale cultura ateniese poteva confrontarsi e dialogare allo scopo di edificare se stessa.

L'azione poetica è resa possibile dalla duplice personalità del poeta: una è quella del cittadino ateniese operante nei modi istituzionalizzati dalla città; l'altra è quella irriducibile ad un determinato sistema culturale e alle sue istituzioni, e pertanto giudicata « maniaca » dal sistema stesso, o comunque libera dalle nor-

me che regolano il sistema ma, in ciò, anche « estranea » ad esso. Nella sua libertà-estraneità il poeta attinge dove vuole, al di fuori del sistema, salvo poi a elaborare la materia in forma di una alterità, non assoluta, ma relativizzata al sistema. E per far ciò è necessario che nella composizione della tragedia esso si esprima con la « logica cosmica » (di quel cosmo, o cultura, in cui egli agisce, sia pure da « estraneo ») la quale gli permette di comunicare con gli spettatori e di farsi *maestro* della loro presa di coscienza culturale.

Ora, essendo questa la teoria aristotelica, non può farci meraviglia che Aristotele consideri *logos* la tragedia, sottraendola tanto ai suoi contenuti « mitici » quanto al contesto religioso, propriamente dionisiaco, a cui appartiene. Anch'egli, come i nostri evoluzionisti, in questa operazione di distacco dal religioso pone l'ipotesi di uno sviluppo della tragedia ateniese a partire da un culto dionisiaco (i « cori tragici » di Sicione, cfr. sopra, pag. 109). Ma mentre tale ipotesi è del tutto improduttiva nella storia degli studi, essa, in quanto formulata da Aristotele, può essere accettata come ulteriore espressione della sua interpretazione della poesia tragica, verificando ad un proprio livello i passaggi proposti ad altri livelli da quella stessa interpretazione. Così il passaggio dal religioso al laico, si precisa di volta in volta come passaggio dal dionisiaco al politico, o dal mitico al logico, o dall'esterno all'interno, o dal caotico al cosmico: sempre, tuttavia, con riferimento alla funzione « creativa » del poeta che è l'oggetto concreto della definizione aristotelica, in quanto realizzatore di *ogni* passaggio. Sarebbe a dire: così come il poeta tragico trasforma il non-ateniese in ateniese ogni volta che compone una tragedia, coloro che per primi composero tragedie trasformarono un culto dionisiaco (non ateniese: sicionio, o genericamente dorico) in teatro tragico (ateniese).

2.

Riducendo le cose al culto di Dioniso, si ha l'impressione che nell'ambito di una cultura greca che aveva formulato uno specifico

campo d'azione dionisiaco, Atene si sia posta come un un'unità culturale *separata*, dissociando la tragedia dal dionisiaco, o comunque offrendo ad un Aristotele la possibilità di *separare* il prodotto politico tragedia dal prodotto religioso culto di Dioniso. E tuttavia notiamo che la dissociazione del prodotto politico dal prodotto religioso è puramente teorica; di fatto la tragedia ateniese è e rimane inserita in un culto di Dioniso. Come accordare teoria e pratica?

Da un certo punto di vista questo è un falso problema, in quanto, fenomenologicamente parlando, in una religione etnica, come la greca, non c'è mai dissociazione tra politico e religioso, e quindi ci aspetteremmo senz'altro che la teoria dissociante aristotelica (frutto d'azione speculativa) fosse smentita dalla pratica (o azione storica) ateniese. Senonché ci troviamo a dover guadagnare alla storia anche quella « azione speculativa », la quale, se non la lasciamo nel metastorico regno della filosofia, diventa documento di una tendenza laicizzante intesa a trasformare la religione ateniese da « etnica » (o a livello religioso panellenico) in « altra » (dal livello panellenico), o comunque tale per cui sia possibile distinguere un politico dal religioso.

Ciò non significa che la tendenza si sia espressa compiutamente, o che si sia realizzata proprio nei termini della nostra distinzione tra potere spirituale e potere temporale, o tra religione (salvifica e non etnica: il cristianesimo) e stato (sovrannazionale e non etnico: l'idea occidentale di stato [2]). Ma i limiti della sua espressione e i termini della sua realizzazione costituiscono un problema di ricerca a parte. A questo punto è importante prendere atto della tendenza, in quanto documentata da Aristotele; o, se vogliamo ripresentare la cosa come abbiamo fatto sopra, della possibilità di distinguere tra religioso e politico che la cultura ateniese offriva ad Aristotele. E prendiamo pure atto che la tendenza stessa (o la « possibilità ») denuncia una rivoluzione religiosa, almeno poten-

[2] Per la storicizzazione di questa idea, ossia per la sua definizione storica (e non filosofica!), v. il mio *Stato come conquista culturale*, Roma 1975.

ziale, intesa a trasformare qualcosa della religione « etnica » ateniese in religione « salvifica », o operante in vista di finalità autonome dalla edificazione della *polis*.

Procediamo per gradi. Ad un primo grado, invece di parlare di dissociazione tra « religioso » e « politico » (come vorrebbe la speculazione aristotelica), parleremmo di dissociazione tra un « dionisiaco » funzionale in vista di una *generica* presa di coscienza culturale e un « tragico » in funzione della *specifica* presa di coscienza culturale ateniese. Riproponendo la coincidenza formale tra « dionisiaco » (in senso panellenico) e « poetico » (in senso aristotelico), adesso distinguiamo tra un Dioniso incivilitore — immagine nota al mondo greco — il quale trasforma l'uomo naturale in uomo culturale, e il poeta tragico che trasforma l'uomo ateniese in *polites* ateniese.

Genericamente (o a livello panellenico): in Atene, come in tutta la Grecia, Dioniso è il dio della crisi di passaggio da una condizione culturale all'altra [3]; o, ponendosi inevitabilmente come un dato naturale (e da superare) la condizione culturale precedente, dalla natura alla cultura.

Specificamente (o a livello ateniese): l'azione dionisiaca, almeno nella sua riduzione ad azione tragica, viene utilizzata per operare il passaggio dalla condizione pre-democratica (o anti-democratica) alla condizione democratica; ma non una volta per sempre, come nei miti di Dioniso incivilitore che, per es., una volta per sempre insegna la viticultura, bensì ogni volta che si rappresenta una tragedia.

Siamo così passati ad una duplice « dissociazione »: di un dionisiaco ateniese da un dionisiaco panellenico, e di un dionisiaco rituale da un dionisiaco mitico. Dalla duplice dissociazione prende forma il prodotto culturale tragedia che è *funzionalmente* ateniese anche se in dipendenza di un dionisiaco funzionalmente panelleni-

[3] V. al riguardo M. Massenzio, *Cultura e crisi permanente: la « xenia » dionisiaca*, Roma 1970. È proprio questo studio che mette Massenzio in condizione di scorgere il « dionisiaco » laddove Aristotele indica il « poetico ».

co, e che è un culto di Dioniso anche se, quanto al contenuto mitico (la tragedia è appunto il rito di narrazione di un mito, cfr. sopra pag. 139), non c'è « niente che riguardi Dioniso » [4]. E tuttavia dobbiamo distinguere tra l'una e l'altra dissociazione: la prima è propriamente d'ordine storico, mentre la seconda è d'ordine fenomenologico in quanto procede da una contrapposizione funzionale di mito e rito.

Per il momento utilizziamo la dissociazione mitico-rituale senza problematicizzarla: lo faremo a suo tempo, portando il discorso dei rapporti tra mito e rito dal livello fenomenologico a livello storico. La utilizziamo, comunque, non per spiegare *perché* il « rito di narrazione di miti » pur essendo dionisiaco non « narra » miti di Dioniso, ma per spiegare *come* ciò avvenga; in altri termini, visto che per il momento rinunciamo a storicizzare il fenomeno mito/rito, non ci serviamo di esso per fondare una storia congetturale della tragedia greca mettendoci in concorrenza con i ricercatori delle origini, ma ce ne serviamo per inquadrare nella sua meccanica fatti storici altrimenti accertati.

In questi limiti, possiamo dire: il mito dionisiaco fonda la figura di Dioniso ivi compresa la sua facoltà di trasformazione; il rito dionisiaco (la tragedia) opera la trasformazione che il mito fondante la figura di Dioniso garantisce se fatta sotto il segno del dio; donde il mito dionisiaco agisce al di fuori, o al di sopra della tragedia, e quindi non ne può essere contenuto, e il rito dionisiaco,

[4] Esattamente in questi termini si esprime Suida, *s.v.* τραγῳδία, impostando così quel problema che ha tormentato tutti i ricercatori delle origini della tragedia: se si svolge da un culto di Dioniso perché mai non parla *soltanto di Dioniso*? Che la posizione di Suida non sia tanto diversa da quella dei moderni ricercatori si vede dal fatto che lo stesso Suida, a partire dal culto dionisiaco, congettura che « in seguito, col passaggio alla tragedia scritta, poco a poco gli autori pensarono soltanto a (scrivere) miti e storie, senza ricordarsi più di Dioniso ». Quel « poco a poco » (*kata mikron*) di Suida è caratteristico di tutte le ipotesi evolutive che imperversano nei nostri studi. La diversità della nostra posizione, come meglio apparirà appresso, è che noi consideriamo *qualsiasi* mito come reso « dionisiaco » (o funzionale in tal senso) soltanto per essere elaborato da una tragedia.

se contenesse il mito dionisiaco, sarebbe fine a se stesso e perderebbe ogni valore strumentale.

La conclusione ovvia è: la tragedia è un rito dionisiaco, e in quanto tale opera nel segno di Dioniso; Dioniso è il dio della trasformazione; la tragedia è rito di trasformazione.

3.

Abbiamo detto che la dissociazione di un dionisiaco ateniese da un dionisiaco panellenico è d'ordine storico. È in effetti una realtà storica documentabile e inquadrabile sia cronologicamente nella storia greca, e sia strutturalmente nell'unità culturale ateniese dei secoli VI-IV, un'unità che, ai nostri fini (la tragedia), potremmo denominare da Pisistrato (inizio) e Aristotele (fine). Pisistrato nel 535 a.C. introdusse gli agoni tragici nel culto di Dioniso; circa duecento anni dopo, Aristotele, con la *Poetica*, sottrasse la tragedia al campo d'azione dionisiaco. Perché non si consideri la nostra prospettiva arbitrariamente ristretta, ricordiamo che Aristotele per parlare di poetica parla della tragedia, e per parlare della tragedia parla dell'*Edipo re* di Sofocle, restringendo il tutto a quel ciclo edipico che noi stessi abbiamo preso a fondamento per la nostra analisi. Sia Aristotele che noi, dunque, siamo stati condizionati da certe realtà ateniesi che cercheremo gradatamente di guadagnare alla storia.

Il primo gradino è costituito dalla identificazione di un nuovo Dioniso ateniese distaccatosi dal vecchio Dioniso panellenico. È un Dioniso che potremmo chiamare convenzionalmente « orfico », per dire « mistico » o per qualificarlo in un complesso religioso « salvifico » in contrapposizione alla religione « etnica » [5]. Ognu-

[5] Qui mi limito ad esporre i risultati di una mia precedente ricerca contenuta nel *Saggio sul misticismo greco*, Roma 1965. A questo libro rinvio per l'equiparazione tra « orfico » e « mistico » (spec. alle pagg. 43-54); ma anche genericamente per l'interpretazione del « nuovo » Dioniso (spec. alle pagg. 48-51, 62-63) e della sua *nuova* funzione « soterica » che, come si dirà nelle righe che seguono, nasce dalla polarizzazione di una dialettica realizzata per l'innanzi dal *vecchio* Dioniso.

na di queste definizioni significa un particolare aspetto della questione: l'« orfico » denuncia la novità di questo Dioniso; il « mistico » ne denuncia la relazione con i « misteri » demetriaci; il « salvifico » ne denuncia la contrapponibilità al « politico », ovvero esprime la possibilità di desacralizzare un suo culto (la tragedia) al modo di Aristotele, come si è detto sopra, non verificandosi più la perfetta coincidenza tra politico e religioso propria delle religioni etniche.

Il nuovo Dioniso è utilizzato dalla soteriologia orfico-mistica, e su questo non c'è dubbio: è una realtà che ha indotto, sulla scia di Nilsson, alla formazione di una *communis opinio* per cui l'orfismo sarebbbe una specie di dionisismo riformato. Ma come è utilizzato? Schematicamente, diremmo: Dioniso, quale dio del passaggio o della trasformazione, opera innanzi tutto la « rottura » dello ordine costituito; le formazioni « orfiche », in quanto mistiche o tendenti al rifiuto del « mondano », cercano la « rottura » dell'ordine costituito nel quale identificano il « mondano » stesso; e quindi usano la « rottura » dionisiaca trasformandola da relativa (o temporanea: in vista di una restaurazione dell'ordine mondano) in assoluta (o permanente: in vista di una trasformazione della condizione umana).

Il nuovo Dioniso, il Dioniso mistico, è *anche* ateniese? È soprattutto ateniese. Il misticismo greco si espresse in forme originarie ateniesi: a partire dai *Mysteria* (donde lo stesso termine di *mystikos*). E a partire dal momento di Pisistrato e Pisistratidi; con il che rientriamo nel quadro cronologico della tragedia delineato sopra.

Il momento di Pisistrato e Pisistratidi si qualifica coordinando alcuni fatti significativi tramandatici dall'antichità: Pisistrato oltre ad introdurre la tragedia nel culto di Dioniso promosse i *Mysteria* di Eleusi, almeno con la costruzione di un nuovo *telesterion*; sotto i Pisistratidi, il « mistico » Onomacrito introdusse i Titani nel culto di Dioniso, come dice Pausania (8, 37, 5). Se relativizziamo questa « rivoluzione » (o riforma) religiosa alla rivoluzione politica ateniese contro l'assetto gentilizio, ne cogliamo il carattere

essenziale o il fondamento anti-genetico. Di Demeter si è detto sopra (specialmente alle pagg. 80 sg.) come la dea sottraesse l'uomo al condizionamento genetico; e pertanto si muovesse nel senso della edificazione democratica. Ma anche di Dioniso si è detto come potesse orientare in senso democratico o di liberazione dal *genos* mediante un mito antropogonico che lo vedeva protagonista insieme ai Titani (riferito a pag. 70, nota 3) e che conferiva all'uomo una « realtà » diversa da quella genetica. Era un mito *necessario* alla rivoluzione democratica — secondo quanto si è detto allora —, così come per l'assetto gentilizio, fondato sulla « realtà » genetica, era necessario che non ci fosse una antropogonia, ossia una « nascita » al di fuori del *genos*. Bene, stando alla tradizione, questo mito « necessario » prese forma sotto i Pisistratidi, grazie all'opera di Onomacrito che mise insieme Titani e Dioniso.

Questo « mettere insieme » non è una operazione intellettuale, quasi la soluzione di un problema politico, anche se risponde ad esigenze politiche, e la tradizione, ossia la presa di coscienza greca del fatto, la attribuisce all'abilità « teologica » di un Onomacrito. È, invece, una operazione squisitamente mitologica, e il prodotto ne è un vero e proprio mito. Circostanze favorevoli ci fan cogliere questo mito sul nascere, ma esso non nasce diversamente dagli altri miti i quali tutti, secondo l'insegnamento di Lévi-Strauss, nascono con il « mettere insieme » in modo nuovo e adatto a significare una nuova e specifica realtà elementi d'altre strutture o contesti. Nel nostro caso abbiamo un Dioniso « etnico » e, come tale, adeguato all'ordinamento gentilizio esistente; e abbiamo i Titani, una nozione che troviamo già in Omero, la « Bibbia » dell'ordinamento gentilizio. Onomacrito sottrae i Titani ad Omero e li introduce nei « misteri » di Dioniso: proprio in questi termini di sottrazione e introduzione Pausania riferisce la cosa. Dall'operazione deriva il mito dei Titani che divorano Dioniso; di Zeus che li punisce incenerendoli; della nascita dell'uomo da queste ceneri titanico-dionisiache. È un mito che non avrebbe senso né per la fondazione del Dioniso etnico, né per la religiosità

omerico-esiodea che *non vuol conoscere* antropogonie; ma ha un senso all'epoca di Onomacrito per l'edificazione di una realtà umana superante il *genos*, e, contemporaneamente, di una realtà politica non condizionata dai *gene*.

D'altra parte c'è da considerare anche la presa di coscienza greca del fatto; il che, se si traduce in circostanze favorevoli per lo studioso, denota anche un certo distacco dalla formulazione attribuita a Onomacrito, o addirittura un atteggiamento di scetticismo verso questa formulazione che poté apparire una manipolazione invece che un vero proprio mito. Ma ciò è spiegabile per vari motivi: innanzi tutto l'inevitabile reazione antidemocratica che, a livello politico, porterà alla cacciata dei Pisistratidi, e, a livello religioso, alla cacciata di Onomacrito, accusato appunto di « manipolazione » dei testi sacri, come racconta Erodoto (7, 6); in secondo luogo non va dimenticato che ci troviamo alle soglie di una presa di coscienza sistematica della contrapposizione tra *mythos* e *logos*; in terzo luogo dobbiamo considerare che se nella fase di Pisistrato l'edificazione politica e religiosa coincidono, si dà anche l'avvio ad un processo dissociativo di un religioso, non più etnico, dal politico: è la dissociazione che porterà Aristotele, alla fine del processo, a desacralizzare la tragedia.

Con quest'ultima considerazione cogliamo la realizzazione di una religione mistico-salvifica che, tesa al superamento di *ogni* mondano, supera o supererà anche la *polis* democratica che pure le è congenita. Ma, d'altro canto, cogliamo anche la realizzazione di prodotti « democratici », quale la tragedia, che, tesi al superamento della vecchia religione etnica, superano o supereranno ogni limite religioso, e persino quelli congeniti, come per la tragedia è il culto di Dioniso. Né il confronto finisce qui: il dionisismo mistico, reso autonomo dalla *polis*, si fa un prodotto esportabile, una via di salvezza assoluta o operante nei suoi stessi termini; ma anche il dionisismo tragico, reso autonomo dalla religione, si fa un prodotto esportabile o acquisibile come genere letterario (e non come culto) da culture orientate da religioni non necessariamente dionisiache. In tal senso opera Aristotele proponendo il genere lettera-

rio tragedia, e trovando nei suoi stessi termini, ossia prescindendo tanto dalla mistica quanto dalla politica ateniese, una « soteriologia » universale (la famosa catarsi come strumento di terapia sociale assoluto).

Ora ci accorgiamo che in fondo la stessa « democrazia » ateniese si fece prodotto esportabile, quasi il sistema politico più « giusto » d'ogni altro. Bene, tutto sta a vedere ciò che di fatto fu esportato e in che misura. Il che si può fare, in sede di ricerca storica, comparando misticismo-tragedia-democrazia come complesso organizzabile nelle realtà culturali ateniesi, con misticismo, tragedia e democrazia come prodotti autonomi operanti al di fuori di quelle realtà, o sopravvissuti ad esse. Balza subito agli occhi che questi prodotti presi di per sé, sottratti alle realtà culturali ateniesi, non sono neppure più collegabili tra di loro; tanto che il nostro collegamento apparirà senza dubbio arbitrario a chi non si sforzi di uscire da certi schemi mentali a cui è costretto da una lunga tradizione. Lo sforzo, in definitiva, consiste nella storicizzazione dei concetti democrazia, misticismo e tragedia. La storicizzazione comporta il riconoscimento dell'unità culturale ateniese.

4.

Mi rendo conto che la rinuncia e certi schemi esegetici familiari, porta ad ogni passo, più che vere e proprie difficoltà d'intendere, resistenze subliminali d'ogni genere. Per es., sarebbe quasi ovvia la resistenza ad una equiparazione di tragedia, democrazia e misticismo, se si considerano i tre oggetti dal punto di vista dell'importanza: democrazia e misticismo sono indirizzi generali capaci di definire sufficientemente un sistema politico l'una e un sistema religioso l'altro; ma la tragedia? La tragedia è un « dettaglio » che si perde nella massa dei prodotti di quell'unità culturale ateniese che stiamo cercando di guadagnare alla storia, e pertanto non si può pretendere che essa definisca Atene come la definiscono la democrazia e il misticismo.

Ma sarebbe appunto una resistenza e non una reale obiezione.

Noi non diamo alla tragedia l'importanza che le spetterebbe secondo i criteri della nostra cultura, le diamo invece l'importanza che le ha attribuito Aristotele, evidentemente fondandosi sui criteri della *sua* cultura. Né dimentichiamo che, come si è detto, Aristotele parla della tragedia, ma intende la poesia. Bene, ecco che con la poesia ci si può sbarazzare anche delle resistenze subliminari: la poesia è un elemento culturale che può stare alla pari con la democrazia e con il misticismo.

Senonché noi continueremo a parlare di tragedia e non intenderemo poesia. Ci limitiamo ad avvertire che se all'ateniese Aristotele sembrava naturale parlare della tragedia per dire della poesia, noi *sappiamo* che la tragedia è soltanto uno dei tanti modi, e neppure il più specifico, di fare poesia; ci limitiamo ad avvertire che c'è un grosso scarto tra la cultura ateniese e la nostra. Ma allora, per sapere non quel che già *sappiamo*, ma quel che *sapevano* gli Ateniesi, è bene accostarsi al loro concetto di poesia muovendo, come Aristotele, dalla tragedia, piuttosto che accostare la loro tragedia muovendo dal nostro concetto di poesia. È quanto faremo noi, sia pure cercando di collegare alla definizione aristotelica della tragedia (filosofica), la nostra definizione tecnica (storico-religiosa).

Riprendiamo il discorso dalla definizione tecnica della tragedia data sopra a pag. 139: la tragedia è un rito di narrazione di miti. E riprendiamo il tentativo di collegare questa definizione con la funzione « logica » che Aristotele attribuisce alla tragedia. Ammettiamo con facilità la « logica » rinvenibile nel rito: un rito di reintegrazione come diremmo noi, o di « catarsi » come direbbe Aristotele. Ma il *logos* di cui parla Aristotele non è nella recitazione della tragedia: è nella composizione, ovvero proprio nel contenuto poetico, o, da un altro punto di vista, nella materia mitica elaborata dal poeta. È dunque *mythos* o *logos* questo contenuto?

Sia pure « mito »; ma è un mito snaturato, disfunzionale. La funzione di un mito è di fondare una realtà che si presenta, o si vuole, come « data »: il dato naturale nel quale, ma non *sul*

quale, operano gli uomini. Invece la tragedia fonda la realtà politico-sociale ateniese, che, a seconda delle capacità del poeta, viene colta e raffigurata come « voluta »: la conquista culturale che gli Ateniesi son chiamati a difendere, o a riconquistare alla coscienza, ogni volta che viene problematicizzata. E la tragedia è appunto la problematicizzazione rituale della conquista democratica, che, per essere rituale, contiene in sé o esprime addirittura i termini della « riconquista »; donde la problematicizzazione risulta una pura finzione scenica, e comunque non un mito in senso tecnico.

Tutto ciò va compreso nei termini di un confronto astratto tra mito e tragedia, quando, cioè, cerchiamo di individuare una funzione tragica indipendente, o comunque diversa dalla funzione mitica attribuibile, a livello fenomenologico, ai miti che costituiscono la materia della tragedia stessa. Ma intanto non è pura astrazione: la potremmo considerare piuttosto la conclusione del concreto esame di una concreta tragedia, *Le Fenicie*, condotto nel capitolo precedente. E poi si tratta di un discorso fondato su una concreta affermazione di Aristotele.

Può darsi che ci riesca difficile attribuire una funzione istituzionale ad un componimento poetico; ma ciò dipende ancora una volta dalle nostre abitudini mentali. Il valore, e dunque la funzione di una tragedia, dipende non tanto dalla « composizione poetica » in sé quanto dal *giudizio* del pubblico ateniese; e non dal gusto ateniese ma dal vero e proprio giudizio dato in una sola irripetibile occasione, o ripetibile soltanto dopo un anno, il concorso tragico che aveva luogo nella festa intitolata a Dioniso. Per renderci conto di ciò di cui stiamo parlando, e della difficoltà di ridurlo ai nostri schemi mentali, aggiungerò che questa validità o questa funzione, accertata dal giudizio pubblico, aveva istituzionalmente la durata di un anno. È come se passato l'anno si rimettesse tutto in questione. Si tratta di qualcosa che noi potremmo accostare proprio e soltanto facendo riferimento ad una pubblica funzione; per es. facendo riferimento alle cariche di

governo che avevano, come la tragedia « in carica », la durata annua.

Il tragediografo non componeva liberamente, ma era condizionato a priori da quel giudizio, così come l'uomo politico non parla mai liberamente ma si propone di parlare in funzione del giudizio dei suoi elettori. Né ogni tragedia, per essere tale, era funzionale nel senso di cui si è detto sopra, anche se scritta in quella funzione, così come un politico non è, solo per essere un politico, funzionalmente « uomo pubblico »; diventa funzionalmente « pubblico » quando si acquista cariche di governo, così come la tragedia diventa istituzionalmente funzionale quando si acquista la vittoria nel concorso tragico.

Questa vittoria era la mèta di ogni tragediografo; ma soltanto uno la conseguiva. Né era sempre lo stesso, né lo stesso la conseguiva sempre allo stesso modo. Finché si parla di presa di coscienza culturale, finché si parla di democrazia, ecc., parrebbe che una stessa unità di misura si proponesse ad ogni singola composizione, ad ogni singola competizione, ad ogni singolo giudizio. Ma, e qui la distanza tra una funzione mitica e una funzione tragica appare incolmabile, la tragedia operava nella piena attualità storica, operava nella *contingenza.* E l'unità di misura era sempre diversa, anche se sempre « democratica », ad ogni rappresentazione: poteva dipendere dall'opinione pubblica del momento, ma proprio in ciò era « democratica ».

Euripide non era meno « democratico » di Sofocle, anzi secondo il giudizio usuale lo era di più (e parallelamente era « il più tragico dei poeti », stando ad Aristotele). E tuttavia sono ben poca cosa le sue quattro vittorie (o cinque se si include quella delle *Baccanti*, ottenuta postuma) cospetto alle tredici di Sofocle. Giudicando al modo indicato sopra diremmo che Euripide era meno « uomo pubblico » di Sofocle. E il nostro giudizio troverebbe conferma nel fatto che Sofocle fu veramente un « uomo pubblico »: a differenza di Euripide che non ebbe mai incarichi di governo, Sofocle fu, tra l'altro, stratega due volte (una insieme a Pericle e l'altra insieme a Nicia), fu ellenotamia, fece parte della

commissione che preparò il governo (non democratico!) dei Quattrocento. La ragione dell'insuccesso di Euripide sta forse proprio nella sua astrazione dalla cosa pubblica. Tant'è che egli credette di poter fare il poeta anche lasciando Atene per stabilirsi a Pella, presso la corte di Archelao, re dei Macedoni, dove rimase fino alla morte. Parrebbe simbolico: la tragedia nasce con la democrazia in funzione antigentilizia, si fa esportabile, e muore in un mondo supergentilizio, addirittura monarchico.

5.

Si diceva della tragedia come problematicizzazione rituale e periodica delle realtà culturali ateniesi. Vediamone il meccanismo, a partire dalle tragedie del ciclo tebano che abbiamo già prese in considerazione.

Il problema, nella finzione tragica, è impostato come se non esistesse una soluzione ateniese in atto. Si tratta di una vicenda che diventa problema soltanto per essere priva della « soluzione ateniese ». In ciò è una vicenda mitica: deve essere sottratta il più possibile alla attualità storica, perché la « soluzione tragica » differisca il più possibile dalla « soluzione ateniese ». La « soluzione ateniese » la deve scoprire per antitesi lo spettatore, sia pure guidato sapientemente dal poeta. In questo *consensus* tra poeta e spettatore sta il successo della tragedia.

Nei termini della tragedia il problema *deve* perciò restare senza soluzione. Ogni soluzione tragica è « tragica » per non essere una vera soluzione, anche quando ci sia il lieto fine. Del resto il lieto fine dipende sempre o dall'intervento di Atene o dall'intervento di un dio, il famoso *deus ex machina*. L'intervento di Atene è altrettanto « macchinoso » del *deus ex machina*, anche se guida meglio lo spettatore alla ricerca di una « soluzione ateniese », che nel mitico mondo della tragedia è tuttavia soltanto potenziale, o, se vogliamo, appena una indicazione di massima (come a dire: già in quel mondo così diverso Atene costituiva un polo d'orientamento). Nelle tragedie ambientate in Atene — ridu-

cibili al mito di Ippolito e Fedra — manca l'« altrove » a differenziare la pseudo-soluzione tragica dalla soluzione ateniese; ma anche l'« altro tempo » (rispetto all'attualità democratica) basta teoricamente allo scopo. Del resto si ebbero anche tragedie — poche di cui sappiamo: la *Presa di Mileto* e le *Fenicie* di Frinico, non conservate, e i *Persiani* di Eschilo — in cui la diversità dall'ateniese è espressa soltanto con l'« altrove », e non con l'« altro tempo », in quanto si tratta d'argomenti d'attualità storica e non mitici.

Fino a questo punto, restando sulle generali, il meccanismo guadagnato con le considerazioni sul ciclo tebano in funzione tragica, sembra valido per ogni tragedia. Quando poi si precisa il problema nei termini del ciclo tebano (problema genetico, problema del potere, problema dinastico) antitetici alla cultura ateniese anti-gentilizia e anti-dinastica, così come noi abbiamo fatto a suo tempo, certamente diventa più difficile ridurre a quegli stessi termini *ogni* altra tragedia. Ma ciò non basta a farne un'obiezione.

Prima di tutto la scelta del modello « edipico » non è casuale. Noi ci siamo giunti per seguire Lévi-Strauss alla ricerca della più significativa formulazione greca di un problema genetico universale, e poi per relativizzare il problema stesso alla cultura ateniese che ha prodotto le tragedie « edipiche ». Comunque, ricordiamo ancora una volta che le considerazioni di Aristotele sulla tragedia muovono dal particolare all'universale, a partire dall'*Edipo re*: l'adozione del modello edipico si fa per ciò quasi necessaria, e giustifica ogni riduzione ad esso di qualsiasi altra tragedia.

In secondo luogo la riduzione al modello edipico è soltanto una prospettiva esegetica, e non una esegesi bell'e fatta. Ogni tragedia è di per sé qualcosa di contingente; di necessario (o istituzionale, come si è detto prima) c'è soltanto l'agone tragico. Neppure dal punto di vista formale è possibile l'equiparazione di tutte le tragedie che conosciamo; figuriamoci quando si guarda ai contenuti. Insomma, posta l'ipotesi del modello edipico (e del problema implicito) non è detto che in ogni tragedia l'autore sia riucito a seguirlo o abbia voluto seguirlo. Ma non è neppure detto

che il distacco dal modello, quando esso sia riscontrato, inficii l'ipotesi; o la inficii più di quanto l'uso di metri lirici, per es., al posto degli anapesti inficia la natura originaria della *parodos*, come canto d'entrata da eseguire in movimento.

Se si accetta questo punto di vista, ci si rende conto delle nuove possibilità di ricerca che si presentano all'esegesi delle singole tragedie. Perché, per es., tutte le tragedie « storiche » che conosciamo hanno per scena la Persia? Una risposta relativizzata alla nostra ricerca, che ha preso le mosse dal ciclo tebano, suonerebbe così: perché Persiani e Tebani si equivalgono come antitesi al cosmo ateniese (cfr. sopra, il cap. 4: il simbolo-Platea significante l'equiparazione). Una risposta assoluta potrebbe essere: perché Atene si è realizzata *contro* la Persia. E questa formulazione trova riscontro nel concetto ateniese di *medismos* politicamente operante in Atene come antitesi « persiana » al concetto di *politeia*: oggettivazione di una « paura », di un « rischio » di caduta nell'alterità; ma anche « rifugio » di coloro che la città ha espulso, proprio in quanto diversi da sé, vuoi che si tratti di Ippia, vuoi che si tratti di Temistocle o di altri che, inevitabilmente, cacciati da Atene cadono nelle braccia della Persia. E, come è noto, tanto Ippia quanto Temistocle ottengono in Persia quel potere che fu loro negato in patria: uno sull'Ellesponto e l'altro a Magnesia, entrambi come vassalli del Gran Re.

La presa di Mileto è per noi soltanto un titolo. Circa il contenuto sappiamo soltanto che esso commosse a tal punto gli Ateniesi che Frinico venne condannato ad una forte multa per avere rievocato una sciagura nazionale. Dove aveva sbagliato Frinico? Perché la presa di Mileto poteva essere considerata una sciagura ateniese?

Mileto è ionica. Gli Ateniesi *sapevano* di essere apparentati con gli Ioni. Ma Clistene, come si è detto sopra (particolarmente a pag. 106), nel realizzare la *demokratia* cerca anche di vanificare questa nozione ateniese, e la sua riforma tribale vien fatta, come dice Erodoto, « per disprezzo verso gli Ioni e affinché non esistessero in Atene le stesse tribù che nella Ionia ». Ora Frinico con la

sua *Presa di Mileto* riproponeva l'apparentamento, facendo della sciagura di Mileto quasi una sciagura ateniese. Si muoveva contro Clistene? Diciamo pure che andava oltre Clistene: il nuovo apparentamento non era di sangue ma di cultura ... E tuttavia, se è vero che Frinico fu condannato, vuol dire che si muoveva in senso antidemocratico: può darsi che la compassione ateniese rievocasse lo spettro dell'apparentamento genetico.

Ma c'era soprattutto un altro spettro ad essere evocato: il Persiano. Donde l'ipotesi di Frinico diventa: se la forza persiana ha la meglio sul *logos* milesio, può darsi che neanche il *logos* ateniese possa resistergli. E lo scontro era d'altra parte inevitabile: non si poteva « medizzare » (*medizein*) il *logos*, né « logicizzare » il « persiano ». Non si tratta più della contrapposizione tra *mythos* e *logos*, per la quale c'è sempre la prospettiva di « logicizzare » il *mythos* (e proprio da questa prospettiva Aristotele ricava la funzione del poeta tragico); si tratta adesso della contrapposizione tra *logos* e « storia », tra il *logos* che accomuna Milesii e Ateniesi e la presenza storica dei Persiani. Una cosa è l'alterità mitica (ad es. la Tebe di Edipo) e un'altra è l'alterità attuale, ossia l'Impero Persiano. Contro il mito Mileto ha prodotto, e con successo, la « filosofia ionica », ma contro l'Impero Persiano a niente le è servito produrre la « rivolta ionica »: la « filosofia ionica » ha rigenerato Mileto così come la « rivolta ionica » l'ha distrutta ... Certamente Frinico avrebbe fatto meglio a « logicizzare » un mito, invece di tentare la « logicizzazione » di un evento che significava proprio la sconfitta del *logos*. E se voleva soltanto commuovere gli Ateniesi, o creare un « mito di Mileto », bene han fatto gli Ateniesi a multarlo, invece di premiarlo.

Diverso è il caso delle *Fenicie* dello stesso Frinico, e dei *Persiani* di Eschilo. Entrambe queste tragedie « storiche » muovono da un evento felice: la vittoria ottenuta dagli Ateniesi sui Persiani a Salamina. È un evento che sancisce la vittoria del *logos* sulla contingenza storica, o che almeno può essere rappresentato come tale sulla scena tragica. Ma la tragedia non concerne tanto la vittoria del *logos*, quanto la sconfitta del non-*logos*; e di fatto ne

sono protagonisti i Persiani e non gli Ateniesi vittoriosi. Agli Ateniesi tocca, con la guida di Eschilo, ridurre a *logos* le cause di quella sconfitta. Non sappiamo come ciò avvenga nelle *Fenicie* ma lo sappiamo nei *Persiani* di Eschilo (che comunque si svolgono sulla stessa scena delle *Fenicie*: la reggia persiana), dove l'ombra di Dario « logicizza » la sconfitta di Serse, imputandola alla sua dissennatezza. Il Persiano vittorioso non poteva essere « logicizzato », in quanto la sua vittoria vanificava il *logos*, ma il Persiano sconfitto ossia inattuale, o reso quale l'inattualità mitica, poteva diventare materia di una tragedia senza rischio di multe per l'autore.

Comunque Euripide correggerà anche il Frinico delle *Fenicie*. Scriverà a sua volta una tragedia con lo stesso titolo, eliminando gli storici Persiani e mettendo al loro posto i mitici Tebani. È una correzione che, tra l'altro, recupera il *logos* ateniese in funzione antigentilizia, così come abbiamo visto a suo luogo.

6.

L'uso di un generico « *logos* ateniese », indicato nel paragrafo precedente come strumento esegetico per accostare le tragedie « storiche », ci esime dalla restrizione di queste tragedie anomale alla problematicizzazione del potere ereditario o della funzione politica del *genos*, la quale problematicizzazione è alla base della rivoluzione antigentilizia-democratica. Non che una riduzione al problema della ereditarietà del potere non sia possibile — per es. nei *Persiani*: da Dario, un re saggio, nasce Serse, un re folle; ed è proprio Dario a dare la misura della follia di Serse —, ma sarebbe forse un esercizio inutile data per scontata l'anomalia o l'irrilevanza statistica delle tragedie « storiche ».

Altro discorso si dovrebbe fare per le tragedie « mitiche ». Una loro riduzione alla realtà guadagnata con il ciclo tebano sarebbe qualcosa di più che un mero esercizio logico, e potrebbe fornire un orientamento esegetico di grande importanza. Ma facciamo attenzione: non si tratterebbe tanto di riscontrare o di

controllare o di verificare quella realtà, quanto di porla come termine di paragone per cogliere l'originalità e la funzione storica di ogni singola tragedia. Una considerazione globale della produzione tragica non ci darebbe una maggiore garanzia di obbiettività: intanto sarebbe sempre una completezza fittizia, giacché non ci sono state tramandate *tutte* le tragedie; ma poi, anche a voler restare a quelle che ci sono state tramandate, non è detto che *tutte* abbiano centrato il problema fondamentale (che a noi si è presentato come necessario): non tutte hanno riportato la vittoria nell'agone tragico, non tutte sono state composte nello stesso momento, non tutte sono state sollecitate dalla stessa contingenza storica (onde dobbiamo distinguere tra il « contingente » rispetto al problema « necessario », e il « necessario » ai fini della lettura di una singola tragedia, che potrebbe fare apparire « contingente » o accessorio proprio il problema che noi abbiamo dato per fondamentale).

La riduzione del « ciclo atride » al problema dinastico è comunque tutt'altro che forzata: tutto il ciclo, al modo con cui lo ha impostato e imposto Eschilo, potrebbe essere considerato come la tragedia della successione al trono di Argo. E al problema del potere è innestato chiaramente il problema genetico: chi regnerà su Argo? un figlio di Atreo (Agamennone) o un figlio del suo fratello-nemico Tieste (Egisto)? Ma è possibile risalire anche al problema genetico originario, quello dissociabile dal problema dinastico, come lo ha dissociato Lévi-Strauss a proposito di Edipo (cfr. sopra pag. 78): « nasciamo da un solo o da due? ». Ora, al posto di Edipo (che ha ucciso il proprio padre ed ha sposato la propria madre) c'è Oreste (che vuole vendicare l'uccisione del padre e uccide la propria madre), ma il problema non cambia; la sua enunciazione diventa: perché Oreste dovrebbe vendicare il padre e uccidere la madre, quasi fosse figlio del *solo* Agamennone? Etc., etc. Comunque, le tragedie del ciclo non risolvono questi problemi: come il caso di Edipo non ha una soluzione tebana, così il caso Oreste non ha una soluzione argiva. Entrambi i casi hanno

una fittizia soluzione « ateniese »: per il primo quella dell'*Edipo a Colono*, e per il secondo quella delle *Eumenidi*.

C'è tuttavia anche l'*altra* Atene, quella di Fedra e d'Ippolito che può essere proposta al modo tragico come una qualsiasi Tebe o Argo, ossia come una « alterità » da rifiutare. E anche nei casi di Fedra e d'Ippolito, se si riesce a leggere oltre la *love story*, ci è dato di rinvenire il problema dinastico e il connesso problema genetico, e ci è dato di confrontare il tutto con il ciclo tebano.

Entrambi i problemi sono personificati da Ippolito il quale è *senza madre* (quasi generato da uno solo), e questo rende possibile l'amore di Fedra con il conseguente sconvolgimento della successione al trono: il re-figlio muore prima del re-padre, ucciso dalla maledizione di questi. E c'è di più dal punto di vista del *genos*: Ippolito rifiuta non soltanto Fedra ma *ogni altra donna*, come è detto chiaramente da Afrodite in funzione di prologo dell'*Ippolito*; il che significa che se pure fosse diventato successore di Teseo, non avrebbe mai avuto figli come propri successori. Ippolito è, come Laio, un eroe dell'anti-generazione, la soluzione mitica o tragica del problema genetico e dinastico. Come Laio, ne muore per una « maledizione genetica »: Laio è ucciso dalla maledizione di Pelope realizzata dal figlio Edipo, Ippolito è ucciso dalla maledizione di Teseo realizzata dal padre di questi Posidone. E su tutto l'ombra della inconsapevolezza (la tragedia offre una soluzione agli spettatori che *sanno*, ma non ai protagonisti i quali *non sanno* né possono sapere): Edipo non conosce suo padre; Teseo non conosce l'innocenza di Ippolito.

Il conflitto padre-figlio, o meglio l'eventualità della morte del re-figlio anteriore a quella del re-padre (Laio tenta di uccidere Edipo quando questi nasce; Teseo fa morire Ippolito) sconvolge o problematicizza il sistema dinastico anche in tragedie del tutto diverse quali l'*Alcesti* e la *Medea*, dove, al di là della impostazione originale e apparentemente irriducibile a qualsiasi schema, emerge la difficoltà di una successione da padre in figlio: quasi comicamente nell'*Alcesti* per via di una situazione stravolta in cui il re attuale, Admeto, regna senza che il padre sia morto, ma dovrebbe

far morire suo padre per continuare a regnare; tragicamente nella *Medea* in cui la protagonista uccide i propri figli togliendo a Giasone i suoi naturali successori.

Ogni tragedia può (ma non è detto che *debba*) essere considerata a sé, e tuttavia c'è sempre la possibilità di una sua riduzione, ora facile e ora difficile, con o senza forzature, ad un *comune* « problema dinastico ». Basta il fatto che i protagonisti siano sempre figure « regali » a portare automaticamente a livello « dinastico » tutte le questioni che ciascuna tragedia pone per suo conto. Ed è evidente che non era possibile comporre tragedie i cui protagonisti non fossero re o regine o figli di re (anche nelle tragedie « storiche »,). Ogni probabile eccezione a questa regola andrebbe discussa prima di considerarla tale, e comunque, proprio per essere eccezione, non dovrebbe infirmare la regola. Prendiamo il *Prometeo incatenato* di Eschilo dove non agiscono personaggi regali, ma dèi: intanto resta di difficile lettura, sia di per sé che per il fatto di far parte di una trilogia le cui due altre tragedie sono andate perdute; poi, e qui la sua lettura si fa meno difficile, la « regalità » è presente, anche se non nella persona di Zeus re, nelle sue funzioni impersonate da *Kratos* e *Bia* (funzioni di una regalità oppressiva) che incatenano Prometeo, o nel suo portavoce (il dio Hermes), o nei suoi misfatti (Io perseguitata da Hera); non solo la « regalità » è presente, ma si pone anche il problema della successione a Zeus, che è poi il segreto di cui si fa forte Prometeo. È chiaro che il problema dinastico non tocca Zeus il quale è immortale, e tuttavia ogni cosa si svolge con la prospettiva di una « successione a Zeus ».

7.

In conclusione, quale che sia la funzione di certi miti che la tragedia sceglie ed elabora, è chiaro che dobbiamo distinguere una funzione tragica da una funzione mitica. La tragedia non è semplicemente un « rito di narrazione di miti », ma più precisamente — o con maggiore aderenza alla sua funzione « logicizzante » attri-

buitale da Aristotele — è un « rito di vanificazione di miti ». Di fatto essa priva il mito, *ogni* mito, della sua funzione fondante; rompe ogni rapporto di interdipendenza tra mito e attualità. Il mito viene semplicemente assunto come ipotesi di un cosmo diverso da quello ateniese, e non come un pre-cosmo da cui uscirà il cosmo ateniese. Viene assunto come ipotesi da rifiutare, come problema senza soluzioni, come evento incapace di fornire valori.

I valori scaturiranno dalla differenza tra quell'« ipotesi » irreale e la realtà democratica ateniese, quasi come in una argomentazione *per absurdum*. E che si tratti di argomentazione è confermato dalla continua presenza dell'elemento gnomico accanto all'elemento mitico. La *gnome* (conoscenza conclusiva, opinione formata, giudizio) si presenta non come conseguenza del mito ma come conseguenza della facoltà acquisita dagli Ateniesi di porsi *criticamente* di fronte al mito, qualsiasi mito. La tragedia separa nettamente il mito dalla sua funzione gnomica, anzi rende addirittura la *gnome* opponibile al *mythos*. Procede, in ciò, sulla stessa strada della speculazione che contrappone il *logos* al *mythos*; donde Aristotele potrà vedere nella tragedia la « logicizzazione » del mito, ossia un'azione speculativa e non religiosa o fantastica o poetica nel nostro senso.

Ma la tragedia è anche « rito ». La definizione greca del *mythos* in contrapposizione al *logos* (e viceversa) trova riscontro in una definizione fenomenologica del « mito » in contrapposizione al « rito » (e viceversa), quando consideriamo l'istituto tragico. Anche a rinviare, come già abbiamo fatto, la storicizzazione della relazione fenomenologica mito/rito, l'aver posto il rito tragico sulla linea del misticismo demetriaco-dionisiaco ci cautela sin d'ora dal rischio di fare fenomenologia quando presentiamo la tragedia con la formula astratta di un rito che vanifica il mito. La vanificazione rituale di una prospettiva mitica, è senza dubbio una funzione storica della tragedia ateniese: non la si ricava da un assunto fenomenologico, ma eventualmente può servire (e ce ne serviremo) proprio per storicizzare la relazione fenomenologica mito/rito.

Riduciamo, per il momento, l'alternativa mitico-rituale (che potrebbe anche essere o sembrare fenomenologica) all'alternativa mitico-logica (che è storicamente ateniese). Il rito tragedia è in un rapporto tale con il mito (anche se in senso negativo: la vanificazione del mito) che il poeta tragico *deve* necessariamente attingere alla mitologia. Ora però vediamo che si tratta di una necessità che potrebbe essere smentita tanto dalla teoria aristotelica che non presuppone, almeno esplicitamente, che siano i miti ad essere logicizzati dalla tragedia, quanto dal fatto che almeno tre tragedie siano « storiche » e non « mitiche ». Abbiamo già detto della irrilevanza statistica delle tragedie « storiche », e comunque della possibilità di una loro riduzione alle tragedie « mitiche ». Volgiamoci piuttosto all'assunto aristotelico che più direttamente concerne l'alternativa mitico-logica di cui stiamo parlando.

Il poeta tragico deve logicizzare, o ridurre a *logos*, qualcosa che *logos* non è. Ma il non-*logos*, proprio sul piano della teoria greca, è appunto il *mythos*. Quando poi passiamo a storicizzare questa teoria, o a relativizzarla alle realtà ateniesi, ci accorgiamo che i poeti tragici *debbono confrontarsi* col mito. E questo è un punto di partenza, e non d'arrivo. Il passo seguente è posto dalla domanda: tutti coloro che hanno « logicizzato » han dovuto confrontarsi col mito?

È lecito dire che in Grecia oltre alla tragediografia, a cui il solo Aristotele attribuisce una funzione logicizzante, siano « logicizzanti » anche la storiografia e la filosofia, e a maggior titolo della tragediografia, dato che non abbiamo bisogno dell'aiuto di Aristotele per ammetterlo. Bene, allora ci chiederemo: anche lo storiografo e il filosofo han dovuto confrontarsi col mito? La risposta è tanto ovvia che forse non avremmo nemmeno dovuto formulare la domanda. E tuttavia la domanda l'abbiamo formulata a partire dalla « logicizzazione » tragica che è tutt'altro che ovvia, e non a partire dal luogo comune che fa nascere storiografia e filosofia da una prodigiosa presa di posizione critica nei confronti del mito, e dunque da un « confronto » con esso, per i cui effetti illuminanti dovremmo ancor oggi essere grati alla civiltà greca.

Noi, per essere arrivati alla storiografia e alla filosofia a partire dalla tragediografia, stiamo percorrendo certamente un sentiero meno battuto. E su questa via inconsueta notiamo come né la storiografia, né la filosofia hanno eliminato il mito dalla cultura greca. La loro « logicizzazione » di miti non equivale a « demitizzazione », ma equivale a trasformazione del *mythos* in *logos*, o di qualcosa che formalmente era *mythos* in qualcosa che formalmente era *logos*. Equivale, se vogliamo, a dare una « forma » (logica) a ciò che nel mito s'intendeva come contenuto (logicamente) « informale ». E questo non è propriamente un « demitizzare », ma è appunto un « confrontarsi » con la mitologia.

Il confronto con la mitologia condotto sotto il segno del *logos*, è tecnicamente ciò che i Greci chiamavano logografia. Da questo punto di vista si può dire che tanto la storiografia, quanto la filosofia, furono innanzi tutto logografia. La nostra ricerca immediata seguirà fino in fondo questo punto di vista.

Capitolo VII

SOTTO IL SEGNO DEL LOGOS: STORIOGRAFIA COME TRAGEDIOGRAFIA

1.

Logos significò sia « prosa » che « ragione ». Diciamo che era la lingua parlata in contrapposizione alla lingua letteraria: la prosa divenne letteratura in Grecia molto più tardi della poesia, forse intorno al 550 e probabilmente a Mileto (anche in tal senso si può parlare di un *logos* di Mileto; cfr. sopra, pag. 162, in tutt'altro contesto). Diciamo che era la lingua che aveva per oggetto il « prosaico »: la vita d'ogni giorno, la vita di relazione. Ma era appunto la vita in cui si discuteva, si faceva politica, si chiedeva « ragione ».

Questo *logos*-ragione viene assunto con troppa facilità dagli storici della filosofia come un metastorico « pensiero positivo » che emerge nella cultura greca, a partire dalla speculazione ionica, in contrapposizione all'« irrazionalismo mitico ». Quando se ne è tentata la storicizzazione ci si è accorti comunque che: quel « pensiero positivo » non è poi tanto più razionale del preesistente « irrazionalismo mitico »; è un pensiero che non « demitizza » ma « logicizza » i miti preesistenti; emerge non in funzione critica dei miti, bensì in funzione critica di un assetto politico-sociale orientato da *quei* miti; emerge dunque come un prodotto di rivolgimenti politico-sociali, e precisamente di quei rivolgimenti che han messo fine alla monarchia [1]. Non ci si è accorti, però, che la nostra contrapposizione tra « pensiero positivo » e « irrazionalismo mitico » ricalca acriticamente la contrapposizione greca *logos/mythos*, e che dunque la relativizzazione del « pensiero positi-

[1] I risultati di questa storicizzazione sono esposti, insieme al proprio contributo, da J.-P. Vernant nel 7° saggio di *Mito e pensiero presso i Greci*, Torino 1970 (trad. ital. di *Mythe et pensée chez les Grecs*, Parigi 1965): questo saggio s'intitola appunto *Dal mito alla ragione. La formazione del pensiero positivo nella Grecia antica.*

vo » a certe contingenze storiche non è completa se non si relativizza alla stessa maniera anche ciò che chiamiamo « irrazionalismo mitico ».

Procediamo per gradi, utilizzando Mileto come riferimento cronologico e geografico. Mileto è la città di un Cadmo a cui la tradizione attribuiva il primo componimento in prosa. Mileto è l'oggetto stesso di questo primo *logos*-prosa, che si intitolava appunto *La fondazione di Mileto*. Siamo verso la metà del sesto secolo a.C. Presso a poco a quest'epoca nasce la « scuola di Mileto », ossia la filosofia ionica, ossia il primo *logos*-ragione, ad opera del milesio Talete [2]. Mileto è un riferimento orientativo anche per la cultura ateniese, come abbiamo visto nel capitolo precedente: è un termine di paragone che l'ateniese Frinico assume per il confronto tra Atene e Persia.

La scuola di Mileto non demitizza ma logicizza i miti: fa quindi ciò che, secondo Aristotele, dovrebbe fare un poeta tragico. E altrettanto fa il primo prosatore Cadmo il quale scrive una *Fondazione di Mileto*, per sostituire con il suo *logos* (o ridurre a *logos*) ciò che prima era senza dubbio materia di un « mito di fondazione ».

Il *logos* milesio, sia quello « filosofico » (*logos*-ragione) e sia quello « storico-narrativo » (*logos*-prosa), emerge come prodotto dei rivolgimenti politico-sociali che si configurano storicamente con l'eliminazione dell'assetto monarchico, e con le conseguenze di questa eliminazione. La monarchia viene eliminata a Mileto nell'VIII secolo a.C.: l'ultima dinastia regnante fu quella dei Nelidi. Ma ai fini della nostra ricerca, notiamo che la svalutazione del *genos* regnante non ha portato con sé una formulazione anti-genti-

[2] Il nostro « presso a poco » cronologico non ha lo scopo di abbassare la data di Talete che resta fissata all'inizio del VI sec., ma vuole spostare il centro della scuola ionica su Anassimandro (611-546 a.C.) senza togliere niente a Talete. Questo spostamento si giustifica con il fatto che Talete non avrebbe scritto il suo *logos*; mentre Anassimandro è il primo a scrivere « sulla natura », e il nostro punto di vista nasce appunto dalla connessione tra *logos*-prosa e *logos*-ragione.

lizia in assoluto: il governo della città è e resta aristocratico a partire dall'VIII secolo sino alla perdita dell'indipendenza (conquista di Mileto da parte dei Lidi: VI secolo). Ai Lidi subentrano nel 546 i Persiani, i quali impongono alla città la tirannia di Istieo, un milesio legato a Dario. Ora vediamo che proprio la perdita dell'indipendenza porta Mileto ad una reale rottura con la tradizione (gentilizia), e la rottura è segnata dalla comparsa del *logos*. La nuova via di Mileto dura poco più di mezzo secolo: il tempo necessario per esprimersi mediante la « logografia », la « filosofia », e prendere così coscienza della propria nuova identità culturale, staccata dalla secolare tradizione dinastico-gentilizia e inadattabile alla situazione di sudditanza al Gran Re. È in tal modo che giunge a organizzare la rivolta ionica: l'impresa fallisce e Mileto, dopo una resistenza di due anni, soccombe ai Persiani (494 a.C.).

C'è da riflettere su Mileto: sul *logos* che scaturisce in sostituzione degli ideali gentilizi, piuttosto che contro di essi (ovvero: gli ideali gentilizi decadono per cause esterne e non per una rivolta interna); sulla possibilità di confrontare l'unità culturale milesia a-gentilizia con l'unità culturale ateniese anti-gentilizia; sulle concordanze cronologiche delle due formazioni culturali, diverse ma affini agli effetti di una svalutazione del *genos*.

2.

L'eliminazione della monarchia potrebbe essere avvenuta tanto a Mileto quanto ad Atene nel corso dell'VIII secolo o alla fine del secolo precedente. All'assetto monarchico segue, in entrambe le città, un assetto gentilizio, ovvero un ordinamento politico fondato sui *gene*. Il *genos* d'appartenenza determina l'esercizio del potere, così come in precedenza l'appartenenza al *genos* regnante determinava la facoltà di regnare. A questo assetto gentilizio dovremmo relativizzare l'« irrazionalismo mitico », così come altri ha relativizzato il « pensiero positivo » al mutamento delle condizioni politico-sociali che ha portato alla fine dell'assetto gentilizio.

È chiaro che con la nostra relativizzazione, che completa e

giustifica la relativizzazione altrui, non ha più senso parlare di « irrazionalismo mitico »: dovremmo dire semplicemente « mito »; o, in contrapposizione al « pensiero positivo » che relativizzato alle realtà culturali greche diventa più propriamente *logos*, diremmo, anche stavolta più propriamente, *mythos*. È ancora un ricalcare la contrapposizione greca *mythos/logos*, ma adesso lo facciamo consapevolmente. E questa consapevolezza ci permette un ulteriore passo in avanti: il *logos* non è sorto in alternativa ad un generico *mythos*, ma si è imposto in alternativa a quel particolare *mythos* che sosteneva l'assetto gentilizio. Certamente si dovrebbe dire: i *logoi* sono sorti in alternativa ai *mythoi* gentilizi. Ma possiamo anche accettare la contrapposizione, storicamente (e non fenomenologicamente) valida, tra un *mythos* e un *logos* considerati entrambi nella triplice funzione di strumenti espressivi (poesia/prosa), di orientamenti nei confronti della realtà (indiscutibile/discutibile), e finalmente di sostegno d'un assetto politico sociale (gentilizio/a-gentilizio o antigentilizio). Se riferiamo tutto ciò a quanto si è detto nel capitolo 3, intitolato « Il *genos* da soluzione a problema », la storicizzazione di *mythos/logos* si fa certamente più decisa: il *genos*, come soluzione del problema del potere, è sorretto dal *mythos* (con cui non si « discute » ma si afferma); quando poi la soluzione viene a sua volta problematicizzata (o « discussa ») si ricorre al *logos* [3].

Ora osserviamo che senza dubbio la problematicizzazione della soluzione genetica c'è stata, ma anche che essa non è dovuta ad un processo speculativo, bensì ad un processo storico. Il che è dimostrato dalle diverse storie di ciò che con un unico termine, e guardando ai risultati, chiamiamo « problematicizzazione della soluzione genetica »: sono appunto la storia milesia e quella ateniese che stiamo mettendo a confronto.

[3] Ma anche al « rito », come si è detto nello stesso capitolo 3. E si parlava del rito eleusino in quanto trasformante; poi si è parlato della tragedia come rito trasformante e, al tempo stesso, come logicizzazione del mito. Vedremo a suo luogo (cap. 8) in che modo la cultura ateniese abbia organizzato la triplice relazione-opposizione mito/rito/*logos*.

Mileto giunge alla sua massima espansione con il governo aristocratico: la stabilità dell'ordinamento gentilizio le permette la costruzione di un impero. Atene, già all'inizio del 6° secolo (periodo della massima espansione di Mileto), si volge non all'esterno come la città ionica, ma all'interno: non alla edificazione di un impero ma alla edificazione della *polis* (democratica). Il problema milesio non è Mileto, ma il mondo o la posizione di Mileto nel mondo; donde l'assetto politico di Mileto (gentilizio) non costituiva un problema; il « problema del potere » non aveva per oggetto Mileto, ma faceva di Mileto il soggetto e poneva come oggetto il mondo; la lotta per il potere non era all'interno tra i *gene* della città, ma all'esterno tra un *genos* ionico e i *gene* asiatici.

Se volessimo ridurre il discorso alla problematicizzazione del *mythos*, diremmo: Mileto metteva in discussione i miti che stabilivano l'attuale assetto del mondo, mentre per Atene quegli stessi miti potevano andar bene, purché non pretendessero di definire l'assetto interno della città. Quanto al fattore « generazione », esso viene emarginato in Mileto, in rispondenza con l'astrazione dei milesii dalla vita politica o dall'agone politico in senso ateniese; e contemporaneamente s'invalida la necessità di un mondo « generato », con i connessi miti di *genesis* (cosmogonie, teogonie), e se ne dissociano gli uomini, essi sì legati alla « generazione » e da essa individuati socialmente e politicamente. Si realizza, in altri termini, la dissociazione tra il mondo e gli uomini, tra macrocosmo e microcosmo (il gruppo umano, la comunità), che la proiezione del processo generativo umano nella formazione del mondo (espressa dal mito della maternità di Gaia: cfr. il cap. 2°) aveva inteso associare. Si realizza la dissociazione del mito da quella realtà che il mito sosteneva; donde il mito — che è poi il mito della *genesis* del mondo — si fa « discutibile » e sostituibile con la « discussione » (il *logos*); la poesia come mezzo espressivo viene sostituita dalla prosa: il linguaggio delle « affermazioni » con il linguaggio delle « discussioni », come potremmo dire in quanto in realtà si metteva in discussione ciò che in precedenza veniva affermato acriticamente.

In questo processo storico, si finirà per recuperare anche il fattore « genetico », e, come vedremo, anche le « generazioni » umane diventeranno oggetto di *logos*. Sarebbe a dire: laddove si privilegiava il *genos*, il mondo diventava oggetto di « generazione », mentre quando si comincia a privilegiare il mondo, il *genos* diventa oggetto di *logos*. È il processo storico di Mileto, una comunità umana che non si identifica più col cosmo, ma si confronta con esso. Non è il processo ateniese, teso a realizzare l'identificazione di Atene col cosmo o a creare quel microcosmo che sarà la *polis* (democratica).

A titolo orientativo circa la concordanza cronologica dei due discordanti processi storici, potremmo assumere le figure del milesio Talete e dell'ateniese Solone. I due personaggi non solo sono contemporanei, ma sono anche confrontabili per via della tradizione che li annovera entrambi nel numero canonico dei « sette savi », facendo dell'uno il portatore di una sapienza milesia, e dell'altro il portatore di una sapienza ateniese.

Talete rappresenta la tendenza milesia « espansionistica » o volta all'esterno; donde l'oggetto della sua azione è la costituzione della natura (*physis*). Solone rappresenta la tendenza ateniese « politica » o volta all'interno; donde l'oggetto della sua azione è la nuova « costituzione » (*politeia*) di Atene. Talete porta a livello cosmico il *logos*, il linguaggio discorsivo (o « politico »), e pertanto scrive, se mai ha scritto, in prosa; comunque fonda la scuola ionica che si esprimerà in prosa. Solone porta a livello politico il linguaggio aulico (« cosmico ») e pertanto scrive in versi.

3.

Né Talete né Solone sfuggono completamente al condizionamento « genetico »[4]. Talete sostituisce il concetto di *genesis* con

[4] Comunque Talete (o Mileto) è più avanti di Solone (o di Atene) sulla linea della liberazione dal condizionamento genetico, in quanto la sua attenzione è volta alla *physis* (non necessariamente umana) in cui la « generazione » non ha la stessa importanza che nella *politeia* (necessaria-

il concetto di *arche*, ma l'oggetto è pur sempre la *physis*, rinviante in qualche modo, seppure in modo diverso da *genesis*, alla « generazione » (cfr. sopra, pag. 74). Solone sostituisce il *genos* con la *time* in funzione politica, ma sopravvive nella costituzione soloniana la definizione degli ateniesi per *phylai* (un termine etimologicamente affine a *physis*). Per il perfezionamento di Talete e di Solone, in vista dell'eliminazione di ogni condizionamento « genetico », si dovrà giungere rispettivamente al milesio Anassimene e all'ateniese Clistene. Anassimene e Clistene sono contemporanei: il primo nasce nel 560 e il secondo nel 565 a.C.

Con Anassimene la *physis* perde ogni connotazione antropomorfa. Perde non solo la valenza associativa, rinviante agli accoppiamenti mitici (Gaia-Urano, Crono-Rea, Zeus-Era, etc.) e dunque al concetto di « generazione », ma anche la valenza dissociativa, rinviante alle lotte mitiche (Crono-Urano, Zeus-Crono, Tifeo-Zeus, etc.) da cui si riteneva « generata » la realtà cosmica attuale. Il processo di formazione della realtà, vale a dire la *physis*, diventa per Anassimene « condensazione » (*pyknosis*) e « rarefazione » (*araiosis*): non si tratta di principii diversi associabili o opponibili, ma si tratta di meccanismi fisici che niente hanno di « umano » (e dunque neppure l'accoppiamento e la lotta) [5]; e si tratta finalmente di termini che non hanno alcuna relazione con il linguaggio della « generazione ».

Con Clistene le *phylai* perdono ogni connotazione genetica e divengono distretti territoriali.

mente formata da uomini). A questo riguardo è significativo l'aneddoto plutarcheo (*Sol.* 6) in cui è narrato come Solone in visita a Talete si meravigliasse che il milesio non si era curato di farsi una famiglia; e Talete dimostra con un trucco (false notizie « cattive » su un figlio di Solone, le quali abbattono l'ateniese) i vantaggi di non aver messo su una famiglia: « Mi impediscono di sposare e di aver figli quegli stessi motivi che possono abbattere anche un uomo della tua forza ».

[5] E neppure la « morte » che il predecessore di Anassimene, Anassimandro, poneva come punizione dell'ingiustizia cosmica derivante dall'uscita dell'« individuale » (o del « finito ») dalla condizione « infinita » originaria (l'*apeiron*).

Mettiamo a confronto le vicende di Mileto e di Atene nel periodo che da Talete-Solone giunge fino ad Anassimene-Clistene. Mileto, volta all'esterno, perde l'indipendenza: il mondo esterno (prima i Lidi e poi i Persiani) si riversa in essa. Atene, volta all'interno, esaspera le lotte intestine. Dopo la metà del sec. 6° la situazione si stabilizza in Mileto con la tirannide di Istieo (545 a.C.) e in Atene con la tirannide di Pisistrato (affermatasi definitivamente nel 555 a.C.). La tirannide di Istieo è la soluzione del conflitto tra Mileto e il mondo esterno (rappresentato dai Persiani): Istieo governa Mileto per mandato del mondo esterno (del Gran Re). La tirannide di Pisistrato è la soluzione del conflitto tra le classi formalizzate dalla costituzione soloniana: Pisistrato governa Atene per mandato di una maggioranza numerica che l'ordinamento classista poneva in minoranza politica.

La Mileto di Istieo è contrassegnata dall'assunzione del *logos* a genere letterario. Il *logos*, a questo livello, elimina il *mythos* nella rappresentazione della realtà, che, sottratta all'interpretazione mitico-genetica (o teogonica), viene descritta fisicamente, geometricamente, geograficamente. Nella considerazione dell'uomo — l'umanità dissociata dal mondo, come si diceva sopra — il *logos* non elimina il *mythos*, ma piuttosto lo sostituisce continuandone la funzione « genetica »: la determinazione dell'uomo per mezzo dei *gene* resta l'unica prospettiva possibile.

Non si tratta di due indirizzi differenziati del *logos* milesio, come diremmo erroneamente se contrapponessimo la ricerca dei « fisici » alla ricerca degli « storici » al modo con cui noi oggi contrapponiamo le scienze naturali alle scienze storiche. Si tratta invece della differenziazione degli oggetti della ricerca: il mondo e l'umanità. Onde uno stesso autore, per es. il prototipico Ecateo, quando parla del mondo fa geografia, ma quando parla dell'uomo o considera la distribuzione geografica dei *gene* o fa dichiaratamente genealogia. La sua opera « storica » s'intitolava appunto *Geneēlogiai*, e le *geneēlogiai* di Ecateo sono « storia » né più e né meno delle *toledoth* veterotestamentarie che compongono il *Genesi*, come abbiamo già avuto occasione di dire (v. sopra, pag. 42).

L'Atene di Pisistrato (e Pisistratidi) è completamente estranea al *logos*, o almeno ad un *logos* proponibile in alternativa (sostituzione/opposizione) al *mythos*. Qui è ancora il *mythos*-poesia ad operare a livello letterario; né viene posta in discussione la teogonia, ossia la rappresentazione del mondo per « generazioni » divine. Quanto alla tendenza antigenetica, fondamentale in una rivoluzione intesa a eliminare i privilegi di sangue, essa non si manifesta con una demitizzazione (o eliminazione del *dato* mitico ostacolante il cambiamento), ma si manifesta piuttosto con la formulazione di un nuovo « dato mitico » e con l'utilizzazione della pratica rituale trasformante (riti di passaggio) allo scopo di conferire all'uomo una realtà diversa da quella « genetica ». Il nuovo dato mitico è il mito antropogonico dell'uomo derivato da Dioniso e dai Titani; la pratica trasformante è l'iniziazione eleusina; l'uno e l'altra, come si è detto in precedenza (specialmente alle pagg. 70 e 153), sono inquadrabili storicamente nella cultura ateniese segnata da Pisistrato. E in tal senso, come il « logografo » Ecateo è esemplare per la Mileto di Istieo, così il « mitografo » Onomacrito può farsi esemplare per l'Atene di Pisistrato.

La Mileto di Istieo e l'Atene di Pisistrato sono due mondi culturali nettamente separati tra loro. Non c'è comunicazione né possibilità di comunicazione. Anzi, dal punto di vista ateniese, la possibilità di comunicazione può essere intesa addirittura come un rischio; e con questa prospettiva si arriva sino a Clistene che, come si è detto, secondo Erodoto avrebbe realizzato la sua riforma in « disprezzo » agli Ionii, o per differenziare al massimo gli Ateniesi dagli Ionii. A nostro modo, potremmo intendere la differenziazione come l'affermazione della *politeia* (cultura) contro la *physis* (natura) ionica.

4.

Verso il 460 a.C. lo ionico Anassagora giunge in Atene, dove resta ad esercitare il suo magistero per una trentina d'anni. La venuta di Anassagora viene solitamente assunta come l'ingresso del

logos ionico nel mondo culturale ateniese. Potremmo anche dire che il mondo culturale milesio penetra in Atene: Anassagora, quale continuatore della scuola milesia è culturalmente un milesio.

Perché Anassagora si stabilisce in Atene? Perché Atene, nel mondo ionico, ha preso il posto di Mileto. Atene, dopo Micale (479: la vittoria navale sui Persiani che rende la libertà alle città ioniche dell'Asia Minore), acquista una egemonia marittima che, vista in funzione antipersiana, polarizza tutte le città greche delle isole e delle coste dell'Asia minore che si ritenevano minacciate dalla Persia. Nasce così la Lega Delio-Attica che vede in Atene prima la sua garante e poi la sua capitale. La risorta Mileto viene a far parte della Lega Delio-Attica.

La tradizione fa di Anassagora un maestro di Pericle, ed in effetti le sue fortune in Atene durarono quanto quelle di Pericle. Egli arriva quando Pericle comincia a emergere nell'agone politico; e Pericle è senza dubbio l'uomo più rappresentativo della nuova cultura ateniese che si differenzia dalla vecchia (il mondo di Clistene) per l'apertura al mondo esterno; ma è un'apertura che non rinnega la vecchia via all'interno, quella dell'edificazione della *polis* democratica: ogni acquisizione dall'esterno viene utilizzata ai fini della *demokratia*, e lo stesso espansionismo che porta alla edificazione di un impero, anziché della *polis*, si configura come *imposizione* della *demokratia* alle città che entreranno a far parte dell'impero ateniese. Le contraddizioni di questo modo d'essere, « democratico » e « imperialista » ad un tempo, informeranno l'opposizione alla politica di Pericle. E quando comincia a delinearsi il fallimento della politica estera di Pericle, l'opposizione si fa sempre più ardita: prima contro il mondo pericleo, poi contro lo stesso Pericle che venne esautorato nel 430. Due anni prima, nel 432, Anassagora accusato d'empietà (ossia rifiutato come diverso da sé dalla *politeia* ateniese), era stato costretto a fuggire da Atene. Ma se l'accoglimento di Anassagora può significare l'accoglimento del *logos* in Atene, la sua cacciata non significa certamente l'espulsione del *logos*.

Il *logos* (« prosa » e « ragione », ad un tempo) diviene anche in Atene genere letterario. Anche Atene ha la sua « logografia ». A scuola m'insegnarono a non confondere i « logografi » ionici, ossia gli « storici » anteriori ad Erodoto, con i « logografi » ateniesi, ossia gli autori di discorsi giudiziari; ma adesso ritengo che un po' di confusione non faccia male, almeno a partire da una realtà comune agli uni e agli altri: la prosa letteraria. A scuola m'insegnarono anche che l'eloquenza fu una dote quasi naturalmente attica; mi si diceva che, ad es., due caratteri opposti, la verbosità e la coincisione, impedirono rispettivamente agli Ioni e ai Dori di possedere una « vera » eloquenza. Salvo poi a contemperare questa tesi « razzista » o naturalistica mediante considerazioni storiciste: gli Ioni e i Dori non poterono sviluppare l'eloquenza perché ostacolati rispettivamente dal dispotismo persiano e da forme di governo non-democratiche. Oggi preferisco dimenticare certi insegnamenti o certe classificazioni, per restare al solo fatto assodato: l'eloquenza diventerà letteraria in Atene soltanto dopo Pericle. Prima di Pericle, o meglio all'epoca di Pericle, si realizza soltanto la possibilità che si scriva in prosa: dunque né le doti naturali degli Ateniesi né le loro particolari condizioni politiche sarebbero bastate a produrre l'eloquenza letteraria.

Ancora un vecchio insegnamento: l'eloquenza diventa letteraria in Atene con l'introduzione della retorica, e la retorica non arriva dalla Ionia ma arriva dalla Sicilia. Dunque si tratterebbe di una « prosa scritta » che non procede dal *logos* ionico?

5.

Cicerone, fondandosi su una testimonianza di Aristotele, ci racconta che la retorica nasce a Siracusa nel 465 a.C., quando, dopo la caduta della tirannide dinomenide si ebbero numerosissimi processi per la rivendicazione delle terre confiscate agli avversari del tiranno e da questi attribuite ai suoi partigiani. In questa notizia dobbiamo vedere, più che una impossibile data di nascita della retorica, la necessità da parte ateniese di giustificare l'uso

giudiziario del *logos*. Ma non si tratta di vedere anche una seconda componente della prosa letteraria ateniese, quella siceliota, che andrebbe ad affiancare la ionica?

A questo punto, se cerchiamo di dimenticare le vecchie classificazioni dei « prosatori » in filosofi, logografi, sofisti, storici, retori (e nella retorica: la politica, la giudiziaria e l'epidittica), possiamo anche prendere in considerazione il fatto che il « prosatore » (sofista o retore?) ionico Protagora abbia a lungo insegnato il suo *logos* (antropologia o grammatica?) in Sicilia e nella Magna Grecia in genere. Come a dire che il *logos* ionico giungeva in Sicilia all'epoca in cui avrebbe operato il più o meno leggendario Corace, ossia colui a cui la tradizione siceliota attribuiva la prima teorizzazione retorica.

Protagora fu un altro protetto di Pericle che lo designò come legislatore della colonia panellenica di Turi. Ma come lo classificheremmo se dovessimo costringerlo nei consueti schemi classificatori? Fu certamente un filosofo e un prodotto della scuola ionica; ma fu un prodotto degenere in quanto volse la sua attenzione dalla natura (*physis*) alla cultura (*nomos*), dal mondo all'uomo. E forse non sarebbe neanche il caso di dire « degenere »: la scuola ionica aveva distinto il mondo dall'uomo, e Protagora non fa che seguire questa distinzione. Fu certamente un sofista, anzi è il primo che, secondo Platone, si fregiò di questo titolo; ma che differenza c'è tra il « naturalista » ionico e il « sofista »? L'interesse antropologico, diremmo se dobbiamo guardare a Protagora come al prototipo dei sofisti; l'interesse antropologico che sopravanza e annulla l'interesse cosmologico. Ma fu anche un retore? Certamente: fu maestro di retorica e di eristica; insegnò come si parla (o si scrive) e come si disputa; insegnò anche la retorica giudiziaria, tanto da vantasi di « rendere più forte la causa più debole ». Giunse al punto di porre lo stesso *logos* come oggetto del *logos*: viene considerato il padre della grammatica. Ma fu anche uno storico? Ecco, come « padre della storia » Protagora scompare, e compare al suo posto un altro prosatore ionico, Erodoto. Anche Erodoto opera sotto la protezione di Pericle; anche

Erodoto viene coinvolto nella fondazione della colonia panellenica di Turi.

Ora, tuttavia, visto che non si può rispondere affermativamente alla domanda se Protagora sia stato anche uno storico, osserviamo che senza il parametro erodoteo non sarebbe neppure possibile porsi la questione. Se non ci fosse stata la « deviazione » di Erodoto dalla logografia ionica, ovvero se il parametro fosse ad es. un Ecateo, diremmo che Protagora continua la ricerca antropologica di Ecateo, o la perfeziona teorizzandone l'oggetto, il *nomos*; di fatto Ecateo può anche apparire come un raccoglitore di *nomoi*, e Protagora il teorizzatore del *nomos*. Quanto a Erodoto, può apparire anche lui un raccoglitore di *nomoi*, e per giunta con la coscienza « protagorica » dell'importanza del *nomos*.[6] Eppure è proprio la « differenziazione » di Erodoto dai logografi, e da un Ecateo, che rende Protagora « differente » dal filone logografico, e ciò per via del punto di vista, consacrato da secoli, che fa di Erodoto il continuatore e perfezionatore della logografia ionica; donde ci sembra naturale che l'unico sbocco di questa sia appunto Erodoto e la successiva storiografia, ma in alcun modo Protagora e la sofistica. In definitiva la questione diventa: in che consiste la differenza tra Erodoto ed Ecateo (o in genere la logografia ionica)?

Erodoto polemizza con i logografi ionici, e soprattutto con Ecateo, l'unico che citi per nome. Ma ciò non basta perché ne sia differenziato obbiettivamente; non è detto, tra l'altro, che la ragione sia sempre dalla parte di Erodoto, o, trattandosi di « storiografia », non è detto che egli sia più veridico degli altri o che abbia acquisito un metodo più scientifico. Al riguardo, riferiamo i giudizi di Gennaro Perrotta, validamente orientativi:

« Con grande diligenza, Erodoto distingue le cose che ha vedute da quelle che ha sentito raccontare e dalle ipotesi e congetture, e ride della sfericità della terra, già affermata da Parmenide,

[6] V., ad es., 3,37, dove proclama, in accordo con Pindaro, il *nomos* « re d'ogni cosa ». Con *nomos* potremmo intendere genericamente la « cultura » più che gli « usi e costumi » di un determinato popolo.

già nota ad Ecateo. Ma questo non gli impedisce di essere molto meno scettico sui serpenti alati d'Arabia e sulle formiche giganti del deserto indiano ... Talvolta riferisce due o più versioni differenti: allora, o evita di pronunziarsi, o sceglie secondo il criterio razionalistico della verosimiglianza, ch'era già il criterio di Ecateo ... Ma non è razionalista ionico come Ecateo. Questi era ben altrimenti fiero del suo razionalismo, ben più coerente fino alle estreme conseguenze: la ragione non trovava ostacoli nella fede. Erodoto fu religiosissimo; e seguì la religione tradizionale e ne accolse i pregiudizi »[7].

A noi non interessa il valore scientifico dell'opera di Erodoto. Noi la consideriamo soltanto come un prodotto culturale, e pertanto: da un lato ci sta bene il giudizio di un Perrotta, storico della letteratura (e non della storiografia) greca; e dall'altro, senza porcelo come problema al modo della storiografia tradizionale, ci chiediamo quali titoli abbia Erodoto per essere considerato « padre della storia » al posto, mettiamo, di un Ecateo. Non è il problema della storiografia tradizionale, in quanto noi questi titoli non li discutiamo, ma glieli riconosciamo a priori, o a partire dal fatto obbiettivo che dalla « ricerca » (*historia*) di Erodoto cominciò a chiamarsi « storia » ciò che prima si chiamava in altro modo (o era altra cosa!). Onde il nostro problema diventa l'individuazione di quei titoli.

6.

Tutto sommato, possiamo considerare i precedenti paragrafi di questo capitolo come un lungo preambolo per arrivare al nocciolo della questione: la storiografia, o ciò che si chiamerà così a partire dalla *historia* di Erodoto, è un prodotto culturale ateniese. L'unico titolo obbiettivo che differenzia Erodoto dalla logografia ionica e ne fa il « padre della storia », è che egli, nato ionico, è *diventato ateniese*. Questa è la reale differenza tra Erodoto ed Ecateo, nato e

[7] G. Perrotta, *Storia della letteratura greca*, Milano-Messina 1947[5], 2° vol., pag. 118.

rimasto ionico. Ed è anche la differenza tra Erodoto e Protagora: entrambi protetti da Pericle, entrambi attratti nell'orbita ateniese, il primo imbocca la via all'interno (verso la *politeia*, verso la *demokratia*), mentre il secondo prosegue nella via all'esterno (verso l'antropologico, verso l'*anthropos* superordinato al *polites*); e così accade che Atene, mentre tramanderà come cosa sua l'*historia* di Erodoto, finirà per bruciare pubblicamente gli scritti di Protagora. Questo tipo di discriminazione può essere validamente continuato per la differenziazione di Protagora (e della sofistica) « non-ateniese », dalla filosofia prodotta dagli ateniesi Socrate-Platone e Aristotele; ma è un discorso che faremo a suo tempo.

Per il momento constatiamo che la logografia è un prodotto culturale milesio e poi genericamente greco, mentre la *historia* è un prodotto culturale ateniese. Constatiamo che lo stacco effettivo di Erodoto dagli *altri* logografi è che egli scrive in funzione di Atene, del cosmo democratico ateniese. Anche se non sempre consapevolmente, egli è condizionato dalla rivoluzione culturale ateniese in senso democratico e anti-genetico. È nota la parzialità di Erodoto in favore di Atene, ma ciò che soprattutto o *esclusivamente* diventa indicativo al riguardo è l'oggetto ultimo della ricerca di Erodoto: la battaglia di Platea.

Il simbolo Platea a cui, in tale funzione, abbiamo fatto ricorso quando si parlava della tragediografia, torna a riproporsi adesso che parliamo di storiografia. Il simbolo Platea sta a significare, come dicemmo a suo luogo, la vittoria della rivoluzione anti-genetica, che associava Ateniesi e Spartani e dissociava dalla nuova grecità i Tebani cacciandoli tra le braccia del resto del mondo, o più precisamente dei Persiani e del loro cosmo dinastico.

Il passo successivo per l'affermazione « storiografica » di un cosmo ateniese, e per il definitivo distacco della *historia* dalla logografia ionica, sarà compiuto da Tucidide.

Tucidide non diventa ateniese, ma è ateniese. Tucidide non scrive in dialetto ionico, la lingua della prosa o del *logos*, ma si sforza di scrivere in ateniese (e lo sforzo si sente!). Tucidide non è

un « protetto » di Pericle ma ne è un ammiratore. Ma infine anche per lui, come per Erodoto, dobbiamo scorgere lo stacco dalla logografia nell'argomento e non nel metodo. Anche se egli afferma di non voler raccogliere il materiale « al modo dei *logographoi* che l'hanno raccolto più per la sua capacità di allettare l'ascoltatore che per la verità » (1, 21), non è questo proposito che fa di lui uno storiografo a differenza di quelli. Ciò che lo fa continuatore di Erodoto nella edificazione della *historia*, è l'averne continuato l'opera sia cronologicamente che tendenzialmente. Erodoto era giunto a differenziare una grecità ateniese-spartana, e sia pure dal punto di vista ateniese, in opposizione alla alterità rappresentata dalla Persia. Tucidide prosegue differenziando, nell'ambito di quella grecità, il cosmo ateniese in opposizione all'alterità spartana.

Con Tucidide la realizzazione di Atene si fa per mezzo della sua dissociazione da Sparta, l'antica socia nella rivoluzione anti-genetica. Il nuovo argomento, il dopo-Platea, è costituito dalla guerra peloponnesiaca: il nemico spartano prende il posto del nemico persiano. Erodoto aveva ridotto tutte le sue ricerche (le quali non lo differenziavano ancora dalla logografia ionica) alla nuova ultima ricerca (che lo differenzierà): come e perché sono venuti a conflitto Greci e Persiani? Tucidide, che trova la strada già aperta da Erodoto, non è costretto a ridurre al nuovo interesse interessi estranei; trovando una grecità già differenziata dai *barbaroi*, non gli resta che differenziare in seno a questa grecità la *demokratia* ateniese dalla *homoiotes* spartana; donde la sua ricerca: come e perché sono venute a conflitto Atene e Sparta?

E così come la grecità indicata da Erodoto s'identificava con la cultura ateniese e spartana, l'Atene indicata da Tucidide s'identifica con la sua soluzione politica, la *demokratia*, e si scontra con Sparta in quanto portatrice di una soluzione politica diversa. Rivalità? Senza dubbio: le soluzioni politiche sono diverse, ma unica è la problematicizzazione del genos.

7.

Con Tucidide si fa possibile puntualizzare il parallelismo funzionale tra storiografia e tragediografia, di cui si parlava sopra a pag. 168. O forse, più che parallelismo, dovremmo dire convergenza. Si tratta, comunque, di punti di vista: il parallelismo allude alla differenziazione formale dei due prodotti culturali (ottenuta in primo luogo con l'uso contrapponibile di prosa e poesia); la convergenza allude sia al processo di « logicizzazione » e sia al fine ultimo che è poi l'edificazione della *politeia* ateniese.

Per quel che riguarda la differenziazione formale, va inoltre notato che l'alternativa prosa/poesia si pone, come tale, soltanto per lo storiografo: questi *sceglie* l'espressione prosastica; mentre il tragediografo, anche se introduce il *logos* (in senso aristotelico), resta ancorato alla forma poetica, senza possibilità di acquisire il *logos*-prosa come mezzo espressivo. Potremmo anche dire che in fondo è Tucidide colui che fa la scelta, a partire da una potenzialità bivalente (tragico-poetica e storico-prosastica). In altri termini stiamo dicendo che Tucidide ha scelto di continuare Erodoto invece di continuare i grandi tragici ateniesi, e sia pure facendo diventare ateniese la lingua (ionica) di Erodoto; ma in ciò egli si è anche posto contro il genere tragedia o in concorrenza con esso. Non stiamo inventando niente; ci resta una testimonianza di questa concorrenza: il noto dialogo tra i Melii e gli ambasciatori ateniesi (5, 84-111), che viene considerato come un vero e proprio dramma breve, e, da alcuni, addirittura una composizione recitabile autonoma dal resto dell'opera, nella quale sarebbe stata inserita in un secondo tempo o dallo stesso Tucidide o da un suo editore. Ora, questo saggio di « tragedia » significa sostanzialmente due cose: Tucidide avrebbe continuato la tragediografia ateniese se questa avesse imboccato a suo tempo la strada indicata da Frinico e da Eschilo con le tragedie « storiche »; comunque l'avrebbe perfezionata, nella via della logicizzazione, sostituendo il verso con la prosa. Ma la tragediografia ha imboccato un'altra strada e dunque Tucidide preferisce continuare e perfezionare Erodoto.

Il « dramma dei Melii » resta un piccolo saggio, statisticamente irrilevante per qualificare l'opera di Tucidide, la quale sarà consacrata come storica e non come drammatica. E allo stesso modo possiamo dire che le tre tragedie storiche del primo quarto del V secolo (494-472 a.C.) non hanno avuto seguito e sono pertanto statisticamente irrilevanti per qualificare la produzione tragica ateniese, la quale sarà consacrata come « mitica » e non « storica », per la materia che porta sulla scena.

Il nostro punto di vista ci permette di leggere la fine della premessa metodologica di Tucidide come una dichiarazione di concorrenza con la poesia tragica:

« Forse la mancanza di miti (*to me mythodes*) farà sembrare noiosa la lettura (letteralmente l'ascolto); ma a me basta che la si giudichi utile da parte di chi vorrà sapere la verità (*to saphes*) dei fatti accaduti e di quelli che eventualmente accadranno in modo simile, per quanto di umano c'è in essi (*kata to anthropinon*). La mia è una composizione che va giudicata (letteralmente: ascoltata) ai fini di un acquisto perenne (*ktema' es aiei*) e non in vista d'un premio di circostanza (*agonisma es to parachrema*) » (1, 22, 4).

Primo: la composizione tucididea è caratterizzata dalla mancanza di miti, in contrapposizione alla tragedia che opera esclusivamente su miti. È una contrapposizione facile e generica; tanto che la si può riguardare, ed è stata riguardata, senza implicarvi la tragedia, ma in riferimento agli storici anteriori, e allo stesso Erodoto.

Secondo: la contrapposizione è formulata non come *mythos/logos*, ma come *mythodes/saphes*: dunque non c'è possibilità, per Tucidide, di logicizzare il mito, ma si deve rifiutare il mito come menzogna e riferire soltanto la « verità » (il fatto accertato). Ciò parrebbe riferibile più alla storiografia che alla tragediografia; senonché, a parte l'interpretazione aristotelica della tragedia come *logos*, resta il fatto che *dichiaratamente* la tragedia fornisce « materia mitica » e non « fatti accertati », mentre la non-veridicità degli storici non può essere dichiarata.

Terzo: al criterio di « verità » si aggiunge il criterio di « uti-

lità ». Ancora una volta possiamo generalizzare, servendoci di una nostra contrapposizione tra l'utile e il dilettevole. Senonché la storia delle religioni ci insegna a distinguere tra un tempo profano, destinato alle azioni « utili », e un tempo sacro, destinato alla non-azione, o all'azione irrelativa (rituale) e dunque « non-utile ». È questa una descrizione sommaria della festa, intesa come una parentesi nel divenire storico o un suo arresto temporaneo: ora non dimentichiamo che le tragedie venivano rappresentate soltanto in occasione di feste dunque potevano non essere « utili » (anzi *dovevano* non essere « utili »).

Quarto: contrapposizione di una esemplarità con fondamento antropologico (*kata to anthropinon*) ad una esemplarità con fondamento mitologico. E qui il confronto è comprensibile soltanto se l'altro termine è la tragedia: Tucidide propone un ammaestramento fondato su esempi reali, mentre la tragedia usa per ammaestrare soltanto *exempla ficta*, e senza niente di « umano » (*anthropinos*) dato che protagonisti ne sono *heroes* e *theoi* (e che poi la tragedia li « umanizzi » fa parte della loro utilizzazione come *exempla ficta*, o logicizzazione).

Quinto: contrapposizione tra un possesso per sempre (*ktema es aiei*) e l'*agonisma*, ossia il premio che viene dato al vincitore di un determinato (*es to parachrema*) agone tragico. E qui tocchiamo la realtà del confronto tucidideo. Per comprenderla appieno ci rifacciamo a quanto si è detto in precedenza (pag. 157) circa i limiti temporali della validità di una tragedia nel contesto culturale ateniese: intanto la tragedia « valida » era quella che aveva ottenuto l'*agonisma* in una determinata occasione festiva, e poi la sua « validità » scadeva l'anno successivo col ricorrere di quella stessa festa. Proprio e soltanto con riferimento a questi limiti, Tucidide poteva considerare la sua opera come un « acquisto per sempre ».

8.

Il confronto che Tucidide fa tra se stesso, « storico », e il poeta tragico è pertinente, in quanto sia lo storico che il tragico

partecipano alla edificazione della nuova cultura ateniese. Nell'ambito di *questa* cultura si fa possibile *questo* confronto, inimmaginabile nella *nostra* cultura. Insomma, non si tratta di un *exploit* tucidideo da considerare soggettivo, ma si tratta del segno di una situazione obbiettiva. Tanto che questo stesso confronto si pone anche per Aristotele che interpreta (e conclude) la nuova cultura ateniese.

Alludiamo a quanto Aristotele dice nella *Poetica* (cap. 9), dove contrappone l'azione dello storico che riferisce accadimenti conchiusi e il poeta tragico che riferisce accadimenti possibili (o *in fieri*), senza distinguere tra materia storica e materia mitica. Aristotele non distingue tra materia storica e materia mitica perché nel cosmo culturale che egli descrive, al mito non si contrappone la storia, ma si contrappone il *logos*.

Nella visione di Aristotele non si fa questione di un « vero storico » opponibile al « vero mitico » (o poetico). Tale questione, invece, emerge, sia pure embrionalmente, nella contrapposizione tucididea tra *saphes* e *mythodes* (diversa, come abbiamo detto, dal *logos/mythos*); però questa volta si tratta realmente di un *exploit* soggettivo di Tucidide, in quanto la sua embrionale presa di coscienza risulta improduttiva nella cultura ateniese, o non lascia un segno tale da dover essere preso in considerazione da Aristotele. A livello della cultura ateniese, o a livello aristotelico, un « fatto accertato » o un « mito » sono veri non di per sé ma per la loro riducibilità a verità logiche. La questione, a questo livello, è *logos* o non-*logos*. E il *logos* deve rinvenirsi sia nello storico che nel poeta in quanto entrambi comunicano qualcosa; la differenza tra l'uno e l'altro è tutta contenuta nel fatto che il primo riferisce « forme » (eventi accertati e dunque già formalizzati), mentre il secondo deve formalizzare (o logicizzare) certa materia ancora « informe ».

Per l'approfondimento del confronto aristotelico tra storico e poeta tragico, rinviamo ancora una volta all'analisi di M. Massen-

zio[8], dove sono chiaramente fissate le parti che la cultura ateniese assegnava loro: lo storico è il presente rispetto al passato (il suo campo d'azione è il « già stato »), mentre il poeta è il presente rispetto al futuro (il suo campo d'azione è ciò che sempre potrebbe accadere). Ora è chiaro che Tucidide non accetti questi limiti e pertanto si ponga in concorrenza con il poeta tragico.

Per Tucidide il poeta tragico diventa il presente per il presente, e la sua opera ha come unico fine l'*agonisma es to parachrema*: egli compone per una circostanza (festiva) e ne consegue al massimo (ossia se vince l'agone) un premio di circostanza. Invece lo storico diventa il presente per il futuro, o colui che attualizza un passato in vista di un futuro, donde la sua opera sarà uno *ktema es aiei*. E il fondamento per una utilizzazione futura di questo *ktema*, di questa « acquisizione », è dato non dal *logos* ma dall'*anthropinon* rinvenibile nei fatti accertati o nel passato attualizzato.

Lo *ktema* è in definitiva un insegnamento; è quanto da Tucidide ricaverà un Polibio, per il quale la storia è appunto *mathema*, o un Cicerone per il quale è *magistra vitae*. In questa accezione della storia, che non è certamente la nostra ma è greca e più precisamente ateniese, lo storico-maestro corrisponde al poeta-maestro delineato da Aristotele nella sua definizione della poesia tragica. In tale funzione didattica storico e tragico concorrono all'edificazione della *politeia* ateniese; donde si può dire che storiografia e tragediografia siano prodotti culturali dell'Atene del V secolo a.C.

9.

Perché Tucidide non sembri deformato dal nostro punto di vista (storico-religioso) che ne considera l'opera in concorrenza con la tragediografia più che con la logografia, proponiamo un breve confronto con il punto di vista storico-letterario. Come abbiamo fatto per Erodoto, ci serviremo di Gennaro Perrotta allo scopo di

[8] M. Massenzio, *La poesia come fine ...*, « Religioni e Civiltà » I (1972), pag. 290.

illustrare il punto di vista storico-letterario: e sia al contempo l'omaggio dell'autore a un suo vecchio maestro, il quale anche con Tucidide ha dimostrato di aver colto nel segno.

Dice Perrotta[9]: « Tucidide resta uno degli storici più imparziali del mondo ... Ma la sua personalità era troppo forte perché egli potesse avere l' " oggettività " assoluta che è il supremo ideale degli storici inetti ». Evidentemente neanche per Perrotta la storiografia è contenibile nei limiti aristotelici; così come non lo era per Tucidide. Ma non per la « forte personalità » di Tucidide, bensì per la funzione che Tucidide si attribuì in concorrenza con la poesia tragica. Ora, che senso avrebbe rimproverare di parzialità un poeta tragico?

Per Tucidide, dice ancora Perrotta, « il fattore principale della storia è l'intelligenza, la *gnome*, poiché essa governa e illumina la volontà ». Ma è appunto una *gnome* a posteriori, del tutto simile alla *gnome* tragica. « La storia di Tucidide è storia politica ». Ma abbiamo visto che anche la tragedia è poesia politica.

« I giudizi dello storico non appaiono quasi mai nel racconto dei fatti, ma nei pochi ritratti dei personaggi e soprattutto nei discorsi ». Giusto: i fatti, per dirla con Aristotele, sono quelle forme conchiuse per le quali non c'è spazio creativo, o non c'è possibilità di logicizzazione; la creazione-logicizzazione riesce invece appieno nei discorsi, e la costruzione dei discorsi corrisponde a quegli stessi criteri con cui il poeta tragico fa parlare i suoi personaggi.

« La storia di Tucidide è anche una grande opera d'arte. Lo storico ha sentito fino in fondo la *tragicità* (sottolineatura nostra) degli avvenimenti che narra ». Tragicità? Esisterebbe questa parola e questo concetto se non ci fosse stata la tragedia ateniese?

Ma ecco che il modello costituito dalla tragedia ateniese si precisa anche formalmente (o scientificamente): « Il dolore per la rovina dell'impero ateniese ispira tutto il racconto della spedizione

[9] *Op. cit.* (in nota 7), vol. 2°, pagg. 141 sgg.

in Sicilia ... Quell'impresa è concepita e sentita *come una tragedia* che ha il suo prologo, i suoi episodi, la sua catastrofe ».

Infine Tucidide si rivolge allo stesso pubblico (di « spettatori » che egli vorrebbe piuttosto « ascoltatori ») a cui si rivolgeva la tragedia: « Giustamente scrive Plutarco che Tucidide rende i lettori spettatori degli avvenimenti ».

La conclusione di Perrotta è che Tucidide sia restato senza veri continuatori. Ma anche la tragedia ateniese. Ma anche la politica ateniese di Pericle. Cessa la « continuità » politica, e cessa contemporaneamente ogni sua funzione, sia tragica, sia storiografica e sia filosofica.

Capitolo VIII

LA SUBLIMAZIONE SOCRATICA DEL LOGOS

1.

Se prendiamo come punto di partenza la logografia ionica intesa nella sua realtà formale di riduzione ad un linguaggio prosastico di qualcosa che prima sembrava irriducibile, ci è data la possibilità di cogliere sul nascere non soltanto la *historia* ma anche la *philosophia*, quale prodotto culturale specifico dell'Atene cronologicamente delimitata dai secoli V e IV a.C.

C'è un brano del *Fedone* (60c-61b) che può servire come supporto concreto alla nostra astratta formulazione di un passaggio dalla logografia ionica alla filosofia ateniese, o più precisamente di una filosofia ateniese *in fieri* a partire dal dato logografico (ionico).

Socrate, a cui è stata tolta la catena dalla gamba, nell'imminenza del supplizio, riscontra una sensazione di piacere nella gamba sgravata dal peso del ferro, e nota l'inseparabilità del dolore dal piacere: adesso non avrebbe provato quel piacere se prima non avesse provato il dolore dell'incatenamento. E aggiunge: « Credo che se Esopo avesse pensato a ciò, ne avrebbe ricavato un *mythos* ».

L'accenno ad Esopo spinge Cebete a chiedergli come mai, stando in prigione, si fosse cimentato in un lavoro che non aveva mai fatto prima: la composizione di *poiemata*, e precisamente la composizione di un proemio ad Apollo e la versificazione di alcuni *logoi* di Esopo.

Socrate spiega: « Per cercar di sapere che cosa mi dicessero certi sogni, e per togliermi lo scrupolo, se essi mi ordinavano effettivamente di fare questa *mousike* ». Si tratta di un sogno ricorrente in cui Socrate veniva incitato a fare *mousike*.

Fino allora lui aveva considerato il sogno come una specie di incitamento a continuare a far filosofia, ritenendo che « la filosofia fosse la *mousike* più elevata ». Ma adesso pensava che, se per caso

il sogno intendeva la *mousike* nell'accezione comune (*demodes mousike*), era meglio fare questa *mousike* invece di contentarsi della filosofia. « Sto più tranquillo », dice Socrate, « se non me ne vado prima di aver soddisfatto questo scrupolo religioso, facendo *poiemata* in obbedienza al sogno ».

E continua: « Così ho composto per prima cosa un poema al dio a cui è dedicata la presente festa [1], dopo di che, pensando che il poeta, se vuole essere un poeta, deve fare *mythoi* e non *logoi*, e d'altra parte io non sono *mythologikos*, mi misi a fare, così come mi capitavano, quei *mythoi* che mi erano più familiari, vale a dire quelli di Esopo ».

Un esame della terminologia tecnica usata in questo brano (*mythos, logos, mousike, mythologikos*) e, in quanto tecnica, intraducibile, costituisce il primo passo per il nostro assunto.

2.

Notiamo prima di tutto che Platone chiama le favole esopiche ora *mythoi* e ora *logoi*. Ma notiamo anche che non lo fa a caso, quasi fossero semplici sinonimi, o comunque termini entrambi adatti a significare l'oggetto favola esopica e indistintamente. Platone, invece, *distingue* tra Socrate e Cebete: per designare lo stesso oggetto, a Socrate fa dire *mythos* e a Cebete fa dire *logos*. Che cosa ne dobbiamo ricavare?

Le favole esopiche sono *mythoi* nei confronti di un *logos*

[1] È la circostanza festiva che ritarda la morte di Socrate e lo mette dunque in condizione (o nella necessità) di poetare. Ora la festa è dedicata ad Apollo e quindi Socrate compone un inno a questo dio. In senso demotico Apollo è il dio della *mousike*, e perciò accingendosi a fare *demodes mousike* è logico che Socrate cominci con Apollo. Ma il tutto può riguardarsi anche a livello socratico: deve poetare, ma come poeta non sa cosa dire, e allora si aggrappa alla circostanza: Apollo è la prima cosa che gli viene in mente; subito dopo, le favole esopiche, e allora lascia gli dèi per queste.

filosofico che, seguendo il punto di vista di Socrate, chiameremmo *noema*, in quanto egli dice che « se Esopo avesse *pensato* ciò (*enenoesen auta*) » avrebbe forse trasformato in *mythos* quel « pensiero ». Le stesse favole esopiche diventano, invece, *logoi*, dal punto di vista di Cebete, nei confronti dei *mythoi-poiemata* composti da Socrate. Evidentemente ci troviamo a dover constatare due diversi livelli d'esperienza: quello di Cebete (il comune, o, per dirlo alla greca, il *demotikos*) e quello di Socrate che appare superordinato (o astratto o assoluto) rispetto al « demotico ».

A livello « demotico », *mousike* significa poesia, *mythos* componimento in versi, e *logos* prosa. A livello « socratico », *mousike* significa filosofia, *mythos* è un altro modo (rispetto al *logos*) di esprimere un *noema*, e *logos* è il discorso filosofico concettuale. Socrate contrappone concettualmente, ovvero guardando al contenuto e non alla forma, il *mythos* al *logos*; dal che deriva la vanificazione del sistema *mythos/logos* = poesia/prosa; ma non deriva la vanificazione del mito stesso (o la sua eliminazione mediante il *logos*) in quanto il mito viene considerato per la sua capacità di dire in altro modo ciò che il « filosofo » esprimerebbe col *logos-noema*. Notiamo due cose: l'alternativa espressiva poesia/prosa viene sostituita dall'alternativa espressiva raccontare/discorrere (o favoleggiare/ragionare); si pongono i presupposti per una giustificazione del mito come « allegoria », che tanta fortuna avrà nel mondo antico, fino ad arrivare ai nostri giorni.

Quando Socrate, per « scrupolo religioso », rinuncia alla sua interpretazione di *mousike* (= filosofia) per accoglierne l'interpretazione demotica (*mousike* = poesia), in realtà rinuncia a se stesso: rinuncia al suo livello d'esperienza e si pone a livello dell'esperienza comune. Perciò per fare *mousike* in senso demotico è costretto a scrivere versi. Lo fa per ingiunzione d'un sogno: non è padrone di sé. È, semmai, un ispirato-posseduto (in greco si direbbe *enthousiastes*), come si riteneva che dovessero esserlo i poeti, anche da parte dello stesso Platone (*Phedr.* 265b). Questo « altro da sé », il sogno, che gli impone di fare ciò che non aveva

mai fatto prima, è tutto il contrario di quel *daimon*-coscienza [2] che per l'innanzi l'aveva sempre costretto ad essere se stesso e a non rinnegare il suo modo d'essere neppure di fronte ai giudici che, per quel modo d'essere, l'avrebbero condannato a morte.

Infine Socrate scrive versi, ed ora che, diventato diverso da sé, si è portato sul piano demotico, lo scrivere versi (o fare *mythoi* nell'accezione comune) non è più un esprimere « in altro modo » (dal *logos*) un *noema*, come lo era sul piano dell'autenticamente socratico (ipotesi dell'« allegoria »). Se fosse espressione di un *noema* sarebbe *logos* anche se in versi. E siccome « un poeta, se vuol fare il poeta, deve fare *mythoi* e non *logoi* », versificando un *noema* Socrate non avrebbe fatto il poeta in senso demotico: non avrebbe ubbidito al sogno. A questo punto Socrate riprende coscienza di sé: egli non è un *mythologikos*. È cioè incapace di fare *mythoi* in senso demotico.

Potremmo dire che quel *daimon*-coscienza che gli ha sempre vietato di essere diverso da quel che era, adesso riprende il sopravvento, e come altre volte gli ha vietato, per es. di essere *politikos* (in contrapposizione alla sua azione « maieutica »; ossia di risvegliatore di coscienze: *Theaet.* 150 c-d), adesso gli vieta di essere *mythologikos*. Ma per seguire ugualmente — ora però « da Socrate » — l'ingiunzione del sogno, attinge al patrimonio esopico a lui più congeniale della vera e propria mitologia; si volge alla favola-allegoria invece che ai miti della tradizione ellenica. Tutto quel che concede al sogno è la versificazione; ma era appunto la versificazione a fare di lui un poeta in senso demotico.

[2] Diciamo *daimon*-coscienza per indicare il noto « dio di Socrate », senza porre la questione se si tratti di una reale coscienza (una « parte » di Socrate) o della rappresentazione di un « qualcosa di divino demonico » (*theion ti kai daimonion*) esteriore a Socrate. Per noi è un problema inutile (e dunque un falso problema). La definizione del *daimon* socratico è ricavabile nel nostro contesto (e in esso utilizzabile), mediante la contrapposizione tra uno stato di veglia in cui il (o un) *daimon* gli impone di essere se stesso, e una condizione onirica in cui il (o un) « sogno » l'incita a non essere se stesso.

3.

Il brano del *Fedone* che abbiamo preso in esame, ha un senso soltanto se relativizzato ad una determinata unità culturale a cui ci rinviano due nozioni fondamentali: 1) il concetto di genere letterario in generale, ma qui in particolare la relazione alternativa tra prosastico-logico e poetico-mitico; 2) il concetto del poetare come di un attingere ad una mitologia potenziale, da rendere attuale mediante *poiemata* (potremmo dire: una mitologia da « praticare »).

Nei confronti della prima nozione la posizione di Socrate è la seguente: impossibilità di scrivere non trovando il genere letterario in cui calarsi, contro la necessità di scrivere per poter continuare a « parlare » anche dopo la imminente morte. È in fondo proprio l'imminenza della morte che pone la questione in termini drammatici o alienanti, e alienanti al punto che persino Socrate rischia di farsi diverso da sé. O, naturalmente, è Platone che se la pone sviluppando il tema della morte di Socrate.

Nei confronti della seconda nozione, la posizione di Socrate è quella di uno che non abbia « pratica » di mitologia, e perciò si rivolga alla favola eospica come a ciò che più assomiglia alla mitologia ma che la tradizione ha già distinto dalla vera mitologia.

Se volessimo tradurre nei termini della nostra cultura l'unità culturale individuata dal brano platonico esaminato, dovremmo tradurre con la coscienza di tradurre. Il che significa comparare: studiare noi rispetto ai Greci e studiare i Greci rispetto a noi. Sulla quale via ci troviamo costretti a riferire alla grecità le nostre accezioni di mito; e questo non è un male finché lo si fa coscientemente; ovvero finché si tratta di un riferimento comparativo e non di un trasferimento.

Quanto alle nostre accezioni di mito, dovremo tenerle presenti tutte: sia le positive che le negative. Le negative sono riducibili a due, ed entrambe rilevabili nell'uso corrente e senza un reale approfondimento scientifico: mito contrapposto alle verità d'ordine storico (principalmente), e mito contrapposto alle verità d'ordi-

ne logico (subordinatamente). Le nostre accezioni negative del mito, dunque, non sono obbiettivamente tali, ma più che definire il mito (e perciò anche il mito greco) definiscono la nostra cultura come una cultura che rifiuta tendenzialmente i miti. Neppure le accezioni positive, d'altro canto, potrebbero essere considerate obbiettivamente tali; più che positive dovrebbero dirsi « neutre », in quanto ricavate scientificamente dalle ricerche sul prodotto culturale mito, senza implicazioni di carattere critico-etico. E se sono positive lo sono nel senso che permettono di considerare il mito in funzione edificante e ordinatrice della cultura in cui esso opera. In tal senso diventano positive, o più precisamente funzionali, le accezioni del mito come fenomeno religioso e come strumento di comunicazione (ossia fenomeno « linguistico »).

Per limiti espositivi, e ai fini del nostro discorso immediato sul brano del *Fedone* che ne ha dato l'avvio, il mito, in quanto fenomeno religioso, sarà qui considerato alla luce della dialettica sacro/profano: un racconto « sacro » che si distingue, come tale, dai racconti « profani ». In quanto fenomeno linguistico, il mito sarà considerato come un « metalinguaggio » in contrapposizione al linguaggio usuale. Dico « metalinguaggio » non in senso tecnico, ossia non secondo la definizione della logica formale quando denota il linguaggio con cui si opera su un linguaggio-oggetto. Prendendo a prestito e il termine e l'immagine della logica formale, intendo semplicemente denotare il mito greco come un linguaggio superordinato rispetto alla lingua greca [3].

A questo punto riduciamo alle nostre accezioni di mito, preci-

[3] Né è detto che, a partire da questa collocazione genericamente superordinata, non sia possibile ridurre il mito (greco) ad una funzione tecnicamente metalinguistica. Ci son vari modi di rappresentarsi il *mythos* operante sull'oggetto lingua greca: particolarmente il mito « etimologico » che « spiega » nomi propri e nomi comuni della lingua greca, nonché il mito fondato su « giochi di parole » e che quindi coordina a suo modo elementi della lingua greca; ma genericamente (o istituzionalmente) se si riflette sul fatto che il mito conferisce valore alla « parola » (o alle « parole » che debbono avere un valore).

sate come sopra, l'opposizione tra prosastico-logico e poetico-mitico individuata nel brano platonico:

— La nostra contrapposizione di mito a verità d'ordine storico sembra corrispondere alla scelta della prosa da parte della storiografia greca, mentre il « metastorico » veniva espresso in versi.

— La contrapposizione di mito a verità d'ordine logico, diventa parzialmente contrapposizione tra versi e prosa. Parzialmente perché lo stesso Socrate, sia pure in un momento critico e soltanto per quel momento, appare indeciso tra le due forme espressive. Né c'è prima di lui una indicazione tradizionale al riguardo: mentre la storiografia ha già scelto la prosa, la filosofia ha ancora una duplice possibilità, e la scelta dell'una forma o dell'altra è *ancora* obbiettivamente giustificabile; per es. a questo modo: se ciò che dice ora il « filosofo » si deve distinguere da ciò che prima diceva il « poeta », è necessario usare la prosa come forma espressiva distinta dalla poetica; o, con risultati opposti, se il « filosofo » deve sostituire il « poeta » nella formulazione di verità, è necessario che usi gli stessi strumenti espressivi del « poeta »; nel quale ultimo caso si propone un « metalogico » poetico superordinato rispetto al semplice « ragionamento », formulato nella lingua prosastica quotidiana. Tutto ciò va compreso, naturalmente, non a partire da una filosofia che esiste di per sé e va solo cercando un modo d'esprimersi. Come, dicendo « la storiografia ha già scelto la prosa », intendevamo dire — e ne fa fede tutto il capitolo precedente —: l'*historia* nasce con Erodoto e Tucidide i quali hanno scelto la prosa, senza peraltro confondere la loro produzione con quella dei prosatori anteriori; così, dicendo che « la filosofia ha ancora una duplice possibilità », intendo dire che stiamo cogliendo sul nascere ciò che soltanto a cominciare da Socrate-Platone possiamo chiamare *philosophia*; e intendo dire che in questa fase, quando la *philosophia* è ancora *in fieri*, non ci sono precedenti sicuri a cui riallacciarsi: i « presocratici », che non sono stati chiamati a caso in tal modo e comunque non per motivi cronologici, hanno scritto tanto in prosa che in versi. Va aggiunto che la scelta dell'una o dell'altra forma da parte dei « presocratici »

dovrebbe essere indicativa anche ai fini della ricostruzione del loro pensiero. Il fatto che un Eraclito abbia scelto la prosa e un Parmenide il verso non pone soltanto la questione della contrapponibilità dei rispettivi generi letterari, ma pone anche la questione della contrapponibilità delle loro filosofie, che la tradizione, del resto, ha puntualmente contrapposte. Eraclito che muove dal « divenire », avversa i poeti come menzogneri, e usa la prosa similmente agli « storici » il cui oggetto è appunto il divenire storico; Parmenide che muove dall'« essere », avversa gli « storici » i quali guarderebbero soltanto all'apparenza, e trova pertanto più congeniali i poeti ispirati da una realtà trascendente, donde scrive in versi. Toccherà alla nascente filosofia, toccherà a Socrate-Platone conciliare le due forme espressive nonché le due opposte posizioni: il relativismo « logico » e l'assolutismo « mitico », il ragionamento prosastico e l'ispirazione poetica, il « mondo del divenire » e il « mondo dell'essere ». A tal riguardo ricordiamo che se l'affermazione parmenidea « la stessa cosa sono l'essere e il pensare » costituirà una fondamentale acquisizione del platonismo, è anche vero che Platone, a differenza di Parmenide e come Eraclito, ha scelto la prosa come forma espressiva.

— Il carattere « metalinguistico » del mito, è in Grecia segnalato sin dalla lingua-base: è una lingua-in-versi che risulta superordinata alla lingua-in-prosa *almeno* dalla struttura metrica; e la struttura metrica è più obbiettivante e obbiettivabile di qualsiasi regola grammaticale o sintattica.

— Il mito come racconto sacro contrapposto ai racconti profani, trova riscontro nella contrapposizione greca tra poesia agente nell'ordine del « sacro » (o « festivo ») e la prosa agente nell'ordine del « profano » (o « quotidiano »).

4.

Tradotta nei termini della nostra cultura l'opposizione greca tra prosastico-logico e poetico-mitico, proviamo a tradurre anche il problema di Socrate-Platone già preannunciato nel paragrafo pre-

cedente, laddove si diceva che sarebbe toccato a Socrate-Platone conciliare Eraclito-prosa-divenire con Parmenide-poesia-essere.

Il problema di Socrate-Platone, così come è formulato nel brano del *Fedone* in esame, parrebbe essere: fare della filosofia una *mousike*, o fare della *mousike* una filosofia, *senza scrivere in versi*. In altre parole: passare da una esperienza quotidiana (o profana) ad un'esperienza superiore (sacra, festiva), *senza fare miti* (= senza fare religione).

Per il resto, Socrate-Platone non rifiuta di fare « metastoria »: anzi, egli vuol sottrarre il suo discorso alla contingenza storica, il che sarà poi per sempre l'aspirazione massima della filosofia, o l'indirizzo che sempre di più distinguerà nella cultura occidentale la speculazione dalla storiografia, fino alla contrapposizione tra le due che, a sua volta, contraddistinguerà la cultura occidentale da ogni altra cultura, in quanto in ogni altra cultura è rinvenibile la speculazione mentre la storiografia è soltanto occidentale. Ma c'è di più: quando nasce la *philosophia*, la sua aspirazione a sottrarsi alla contingenza, non è neppure propriamente *sua*; anche Tucidide, come si è visto, aspira ad uno *ktema es aiei* superante la contingenza (e sia pure in senso antropologico), il che certamente fa di lui uno « storico » sui generis, o comunque non nel senso della nostra storiografia: anche la « storia », dunque, finisce per diventare (o per essere!) in Grecia una « metastoria »; perché dovrebbe rifiutarsi il « filosofo » Socrate-Platone di fare « metastoria »?

Né Socrate-Platone rifiuta di costruire un « metalinguaggio »; anzi sarà un'altra sua aspirazione, o addirittura il prodotto culturale rivoluzionario: la rivoluzione del « concetto ». È con Socrate-Platone che si costituisce il linguaggio concettuale che verrà poi consegnato a tutta la futura speculazione. E questo « metalinguaggio » è ormai, con Socrate-Platone, qualcosa di affine al « metalinguaggio » in senso tecnico secondo la definizione della logica formale, ossia il linguaggio che pone come oggetto la lingua stessa in cui si esprime. In senso stretto: la speculazione grammaticale etimologica e retorica. In senso lato: la filosofia socratica quando dalla lingua desume il concetto; quando si pone, ad es., domande

sul tipo di « che cosa è la virtù », in quanto in realtà Socrate-Platone dice: che cosa è ciò che la nostra lingua chiama virtù?

Quanto al rischio di fare « metalogica », Socrate-Platone non ne prende neppure coscienza. Non si accorge di trasformare in « metalogico » ciò che egli trova come logico-prosastico. Socrate-Platone disconosce la superiorità del *mythos* sul *logos*, e sin qui resta sul piano della « logografia », ma si pone anche il problema (che non fu dei « logografi ») di *dimostrare* la superiorità del *logos* sul *mythos*, e si accorge di non averne i mezzi.

Per superare l'aporia, Socrate-Platone, in un altro passo del *Fedone* ricorre ad un terzo termine di paragone: gli *erga*. In quel passo (99 d-100) dice che è impossibile guardare in faccia le cose così come è impossibile osservare una eclissi solare senza schermo: nell'un caso e nell'altro si è ciechi (o acciecati) e dunque non si vede niente. Vale a dire: tra le cose (*erga*) e il sapere-vedere è necessario porre lo schermo costituito dal *logos*. Questo discorso si conclude con una contrapposizione innovatrice tra una esperienza inferiore (ossia incapace di mostrarci la verità) situata *en ergois*, ed una esperienza superiore situata *en logois*. La vecchia contrapposizione tra fatti (*erga*) e parole (*logoi*) che nell'uso corrente dava la supremazia al fatto, come nella contrapposizione proverbiale tra il dire e il fare nella nostra cultura, viene completamente ribaltata da Socrate-Platone. E non si accorge che, così facendo, di fatto « mitizza » il *logos* nel momento in cui vuole sublimarlo, ovvero gli conferisce il rango che il *mythos* già aveva nei confronti della vita quotidiana.

Ma la « mitizzazione » del *logos* operata da Socrate-Platone è una « mitizzazione » incompleta: il *logos*, nei termini socratici diventa « metastorico », « metalinguistico » ed anche « metalogico », alla maniera del *mythos*, e tuttavia non diventa anche « sacro ». Tanto basta per la soluzione del problema di Socrate-Platone nei limiti della sua stessa impostazione: passare da un'esperienza quotidiana ad una esperienza superiore *senza fare religione*.

5.

Ci resta da saggiare, prendendo come parametro le nostre accezioni di mito, la seconda nozione fondamentale dell'unità culturale a cui stiamo relativizzando il brano platonico del *Fedone*: il poetare inteso come un attingere alla mitologia potenziale, attuandola in *poiemata*.

Se consideriamo il mito in contrapposizione alla verità, sia d'ordine storico che d'ordine logico, troviamo che nel poeta greco è giustificata — anzi, addirittura funzionale — ogni libertà che si prenda nei confronti del vero storico e del vero logico, attingendo alla mitologia. Ma quando consideriamo il mito come « metalinguaggio », dobbiamo privare il poeta greco di quella libertà assoluta che poetiche troppo moderne gli attribuiscono con facilità eccessiva: il poeta greco, in quanto attinge alla mitologia, è costretto ai « mitemi », tanto per dire l'unità del metalinguaggio mitico immediatamente superordinata alle unità costitutive della lingua greca in cui il poeta si esprime. Ed è costretto ai « mitemi » al modo stesso con cui lo è alla metrica, o alla versificazione.

Altrettanto succede quando consideriamo il mito come fenomeno religioso. Il poeta greco resta costretto alla religione ogni volta che opera poeticamente attingendo alla mitologia. Ma sarebbe più esatto dire che il poeta greco resta comunque costretto alla religione, per via della funzione che la cultura greca gli ha attribuita. E per religione non si deve intendere necessariamente una tradizione religiosa; la tradizione è quella che fa del poeta un « maestro di religione » e non l'insieme di credenze (tra cui il *corpus* mitico) che ogni poeta trova dietro di sé. Per intenderci, più che tradizione religiosa, diremmo meglio: campo d'azione religioso. A questo campo d'azione il poeta è costretto anche quando « crea » o « innova » rispetto alla religione corrente.

Guardando al « poeta che se vuole essere poeta deve fare *mythoi* », il problema di Socrate-Platone diventa: liberarsi dalla contingenza storica, come se ne libera il poeta, rimanendo però

saldamente legato al « logico », diversamente dal poeta nella considerazione dello stesso Socrate-Platone. Quando dal momento socratico passiamo al momento aristotelico, troviamo che almeno un poeta, il poeta tragico, può risultare altrettanto saldamente legato al « logico »; e ciò nella prospettiva di una laicizzazione della tragedia, come si è visto nei capitolo 6. Ma per Socrate-Platone il senso della laicizzazione è diverso: egli vorrebbe operare come il poeta purché il poeta fosse libero dai « mitemi » che lo costringono.

Rimanere saldamente legati al logico, per Socrate-Platone significa: servirsi del *logos* come di uno strumento di liberazione, al tempo stesso: dalla « storia », in modo da realizzare con il *logos* quella « fuga dalla storia » che prima era realizzata dal mito; dal mito, in modo da realizzare con il *logos* quella « fuga dalla religione » (stabilita, ufficiale) che già veniva tentata dalle insorgenze mistiche. « Fuga dalla religione », intesa in tal senso, e « fuga dalla storia » si equivalgono abbastanza: in effetti le insorgenze mistiche, e il loro uso del « rito » trasformante in contrapposizione al « mito » fondante, si esprimono sostanzialmente come rifiuto della condizione (storica) umana.

In definitiva, anche lo sforzo di Socrate-Platone — che non muove dalla contrapposizione nostra mito/storia, ma ha il proprio campo d'azione definito dalla contrapposizione *mythos/logos* — va correttamente inteso come una « logicizzazione » del mito o delle funzioni mitiche; o, da un altro punto di vista, come una « mitizzazione » del *logos*. Quel che qui interessa è che non si tratti di reale « demitizzazione »; ma si tratta, al massimo, di « logicizzazione » del mito. E interessa anche che, sotto il segno della « logicizzazione », ci è permesso di unificare, come abbiamo di fatto unificato, tre prodotti dell'unità culturale ateniese: la poesia tragica, la storiografia e la filosofia. Anche la sublimazione socratica del logos ha senso non in assoluto, bensì ai fini della edificazione della *politeia* ateniese.

6.

Platone risolve l'aporia di Socrate, il quale non scriveva quasi mancandogli il genere letterario in cui calarsi, e inventa il « dialogo ». È un mezzo espressivo che guarda in parte alla tragedia e in parte alla prosa; diremmo ancora che tenta di sublimare il discorso elevandolo a livello della poesia, ma non di una generica poesia, bensì della poesia tragica laddove, come nel dialogo, si fa specificamente ateniese (dialetto attico nelle parti dialogate in contrapposizione al dorico delle parti lirico-corali). Questo partire dalla tragedia per arrivare, dopo l'insegnamento socratico, al dialogo, è rinvenibile nella tradizione secondo la quale Platone ha esordito come tragediografo, e, prima di accostarsi a Socrate, avrebbe dato alle fiamme le tragedie che aveva composte.

Il genere letterario « dialogo » è un mezzo espressivo che, a ben guardare, unifica, ai fini della realizzazione della cultura ateniese, tragedia, storiografia (i « discorsi »!) e filosofia. È un altro punto di vista per arrivare alle stesse conclusioni a cui siamo arrivati noi. Lo suggeriamo non come un argomento in più, ma come tema di ricerca, ovvero come esercizio critico per rimuovere gli ostacoli che certe abitudini mentali frappongono all'intendimento di quel che andiamo dicendo.

Il fatto è che come il « tragico » non esiste o non ha senso in assoluto (né nell'umano, né nel greco), ma esiste ed ha senso da quando è possibile considerare certe cose col parametro Eschilo-Sofocle-Euripide, così lo « storico » va ridotto alla realtà Erodoto-Tucidide (lo abbiamo fatto nel capitolo precedente), e infine il « filosofico », che è materia di questo capitolo, deve essere ridotto alla realtà o parametro Socrate-Platone-Aristotele.

La categoria dell'*historikos* nasce nell'Atene del V secolo a.C.; e non nasce come sviluppo della logografia ionica, ma, come si è visto, nasce come risposta a determinate esigenze in vista dell'edificazione del cosmo ateniese democratico. La *historia* viene recepita a Roma come genere letterario: tale è diventata in Grecia dopo la perdita della funzionalità ateniese (dopo la fine dell'unità

culturale ateniese dei secoli V e IV). In questo genere letterario si calò la « annalistica » romana, e nacque la storiografia in senso moderno (non più « ateniese »)[4]. Ma la filosofia?

Il termine *philosophos* sarebbe stato inventato da Pitagora (è comunque Platone a dirlo e a prenderlo in considerazione!). Pitagora a parte, vi è implicata la rivoluzione semantica eraclitea che fa del *sophos* il « saggio », mentre tale termine per l'innanzi significava « abile », « capace », e simili. Ora, ammesso che si tratti di una invenzione pitagorica derivante dalla rivoluzione semantica eraclitea, quel che interessa è che il termine *philosophia* è usato, categorizzato, lanciato e imposto da Socrate-Platone-Aristotele. Ai tempi di Platone, Isocrate (altro allievo di Socrate!), che fu un logografo-retore, poteva ancora passare per « filosofo », ma dopo Socrate-Platone-Aristotele non più. Il prima, il dopo e l'altrove, quando si parla di filosofia, sono classificabili soltanto a partire da Socrate-Platone-Aristotele.

Senza il momento ateniese non c'è prima: ma c'è, al posto della filosofia, l'azione di coloro che definiamo « presocratici » o « naturalisti » o come che sia. Non c'è poi: la filosofia si fa etica, mistica, o quel che si vuole, ma certamente non è più ciò che fecero Socrate-Platone e Aristotele. Non c'è altrove: per es. non ci sarebbe la possibilità di domandarsi, come qualche volta avviene, se il buddhismo sia una filosofia piuttosto che una religione.

Anche la filosofia, dunque, nasce nell'Atene del V secolo; e neanche essa è uno sviluppo della « logografia » ionica (o della scuola naturalistica ionica), neppure nei termini di una logicizzazione del mito; non nasce per evoluzione, ma nasce per rivoluzione: nasce come prodotto della rivoluzione culturale ateniese, nasce per l'edificazione del rivoluzionario cosmo democratico ateniese.

Anche la *philosophia*, come l'*historia*, dopo la perdita della funzionalità ateniese, diventa un genere letterario, e come tale

[4] Per una adeguata discussione di questa affermazione che qui può apparire formulata apoditticamente, rinvio al mio *Stato come conquista culturale*, Roma, 1975, cap. IV.

viene recepita dai Romani. Però, a differenza della *historia*, non trova in Roma una sostanza a cui dar forma. Poi succede che, proprio per la mediazione romana che l'ha accolta come un esercizio distaccato dalla vita civica, come un *otium*, la filosofia finisce per diventare, in una specie di processo involutivo, « teologia »: in tal modo dà forma ad un contenuto dichiaratamente non-« civico » nella cultura occidentale che appunto distingue il « civile » dal « religioso » [5]. O è diventata talvolta la « religione dei laici »; ma si tratta sempre di un processo involutivo rispetto al progetto politico della filosofia ateniese.

7.

Siamo partiti dalla poesia tragica come *logos* atipico (o tale per noi, ma non per Aristotele che ci ha fornito questo punto di vista); abbiamo incontrato la storiografia come *logos* formale; siamo approdati alla filosofia come *logos* tipico (o tale per noi, a partire dalla sua sublimazione socratica). Non abbiamo appreso gran che sulla tragediografia, la storiografia e la filosofia, prese in assoluto; ma abbiamo individuato la possibilità di una loro storicizzazione, e, conseguentemente, le abbiamo relativizzate al momento ateniese dei secoli V e IV; il guadagno storico è riducibile, appunto, a questo momento ateniese.

È chiaro che parlando di « momento ateniese », parliamo di una unità culturale ateniese, e non della fortunata coincidenza di uomini quali Eschilo, Sofocle, Euripide, Erodoto, Tucidide, Socrate, Platone e Aristotele (i nomi che sono rimasti implicati nella nostra ricerca). Questi uomini sono senza dubbio da annoverare tra i « creatori » dell'unità culturale ateniese di cui stiamo parlando, ma ne sono anche le « creature ».

[5] Non è la distinzione tra sacro e profano. Il sacro/profano costituisce una dialettica contenuta nella categoria del religioso. Nella nostra cultura si contrappone un « religioso » ad un « civico » (cfr. nel nostro calendario: feste religiose distinte da feste civili), e non ad un « profano ».

In sostanza, Atene offriva, tra l'altro, le seguenti possibilità, *nuove* o rivoluzionarie rispetto ad una cultura panellenica contemporanea: agoni tragici di stato nelle feste dionisiache, direzione della lega delio-attica in funzione antipersiana con la conseguente costituzione di un « impero democratico », esercizio della *parresia* con espressioni che vanno dal contenzioso al filosofico ma che dovremmo correttamente intendere mediante la categoria del « politico ».

Il *politikos*, del resto, non si limita a qualificare le espressioni della *parresia*: il progetto politico ateniese, e cioè quanto globalmente distingue l'unità culturale di cui stiamo parlando, accomuna, come si è visto, tragedia, storia e filosofia. In Atene non si distingueva tra « artistico » o « scientifico » o « speculativo » e « politico » al modo nostro. Non distingueva tra artistico e politico: gli agoni tragici erano « politici », organizzati dalla *polis*, la quale persino pagava gli spettatori, che dunque avevano la coscienza di rendere un servizio alla *polis* e non di andare a divertirsi; la vittoria nell'agone tragico era anche una vittoria « politica », in quanto il premiato era colui che rendeva meglio i valori della *polis* attuale (o della attualità politica, diremmo noi). Non si distingueva tra storiografia scientifica e discorso politico: e ciò che vale chiaramente per l'ateniese Tucidide, vale anche per il non-ateniese Erodoto, il quale « non solo divenne ammiratore della politica di Pericle, ma s'abituò a considerare la storia del suo tempo dal punto di vista ateniese » (Perrotta). Non si distingueva tra filosofico e politico: Socrate fu condannato a morte per questa indistinzione, e Aristotele fu esiliato; quanto a Platone, si ritenne sempre formalmente e sostanzialmente un « politico », e a conclusioni squisitamente politiche conduce tutte le argomentazioni che mette in bocca a Socrate.

Può sembrare che la nostra storicizzazione di fenomeni quali il mito (o più precisamente il *mythos*), la tragedia (ridotta a rito di attualizzazione del mito), il processo di « logicizzazione » (sia in senso storiografico che filosofico: dal *mythos* al *logos*), sia stata artificiosamente circoscritta al momento ateniese. Va bene, ma

allora diciamo che questa possibilità di circoscriverla l'abbiamo trovata nei fatti; dico « possibilità » e non « necessità ». E se di artificio si tratta, consideriamolo pure un artificio espositivo: un modo di approccio a certe realtà storiche. Ora però, anche se si respingono le nostre conclusioni, ciò che non si può respingere con esse è la « possibilità » del nostro approccio; e anche se si respinge l'artificio espositivo come unica giustificazione della « possibilità » (o di una « possibilità » non derivante da fatti), non si può respingere con esso l'esigenza di una storicizzazione.

A questo punto, riprendiamo, come un termine di confronto, il tentativo di storicizzazione del « pensiero positivo », o della filosofia, compiuto da J. P. Vernant in *Mito e pensiero presso i Greci*: l'abbiamo assunto a suo luogo (pag. 167, all'inizio del capitolo 7) come valido punto di partenza per muovere da una storicizzazione incompleta (concernente soltanto il « pensiero positivo ») ad una storicizzazione completa (anche dell'« irrazionalismo mitico » contrapposto al « pensiero positivo »); lo assumeremo adesso per verificare l'ipotesi dell'unità culturale ateniese quale fattore determinante per la nascita della filosofia. L'aver scelto Vernant come oggetto di confronto, e dunque di una inevitabile polemica, vuol essere un omaggio alla apertura mentale di questo autore che si contraddistingue, proprio per ciò, tra i grecisti contemporanei.

8.

Vernant, seguendo Cornford, rileva nella rivoluzione ionica ciò che noi abbiamo detto essenziale della rivoluzione ateniese: una tensione antidinastica (pag. 254: il filosofo prende il posto del re [6]) e una tensione antigenetica (pag. 255: concezione del mondo come *physis* anziché come *genesis*). Ma la tensione antigenetica appare accidentale: « Presso gli Ioni gli elementi naturali, divenu-

[6] Citiamo dalla edizione italiana del libro di Vernant, *Mito e pensiero* ..., Torino 1970.

ti astratti, non possono più unirsi in matrimonio » (pag. 256). All'incontro, per noi la tensione antidinastica e quella antigenetica sono necessariamente connesse: anche gli elementi naturali sono privati del *genos*, al modo del dinasta; così troviamo « principii » che sono astratti, tanto quanto lo è l'idea del potere o del governo astratta dalla « dinastia ».

Comunque, fin qui la rivoluzione ionica. Ma la soluzione ateniese (cosmo democratico) non è l'unica risposta possibile alla problematicizzazione del mondo dovuta alla rivoluzione ionica; intanto è una soluzione diversa da quella ionica, come si è visto strada facendo: è una soluzione « politica »; e poi, anche nel campo delle soluzioni politiche, è diversa o coscientemente diversificata da quella spartana (*demokratia* contro *homoiotes*, secondo il nostro punto di vista). Dunque dobbiamo abituarci a considerare la soluzione ateniese come una realtà culturale a se stante, più che come lo sviluppo coerente della rivoluzione ionica. E se la realtà ionica sembra il presupposto della realtà ateniese, dobbiamo ricordare che essa giunge a noi non direttamente, ma per la mediazione culturale ateniese; e che, per via di questa mediazione, più che un presupposto può essere un insieme di elementi d'altra struttura (il cosmo ionico), utilizzati in funzione della struttura ateniese.

Certo è che noi non accetteremmo tranquillamente che la filosofia ateniese si sia sviluppata dalla filosofia ionica. Tanto è vero che lo stesso Vernant trova un'altra componente della filosofia ateniese, o, per Vernant, della filosofia greca. Dice a pag. 259 che un'altra radice della filosofia è costituita dagli « uomini divini » della Magna Grecia. Come se, per arrivare al momento ateniese, ovvero a Socrate-Platone-Aristotele, ci fosse bisogno della Ionia che fornisce l'azione-filosofia e della Magna Grecia che fornisce l'attore-filosofo.

Su questa via Vernant ci dice che lo sciamano-uomo divino si trasforma in filosofo in funzione politica (pag. 263). Ma la soluzione, o la trasformazione, *in loco* non è certamente la soluzione democratica ateniese. Questo è il punto: Pitagora è filosofo nell'accezione platonica ma non è detto che lo sia per sé: potremmo

trovarci ancora una volta di fronte alla utilizzazione strutturale ateniese di elementi d'altra struttura. La rivoluzione che trasforma l'« uomo divino » in filosofo, dice Vernant, è l'avvento della *polis*: « Si vedono estendersi ... prerogative sulle quali *gene* regali e nobiliari assicuravano il loro dominio ». Dunque, egli parla di rivoluzione antigenetica anche rispetto alla formazione della *polis*; ma di quale *polis*? E qui ci accorgiamo che Vernant, mentre parla della *polis* come di un generico istituto greco, in realtà sta parlando di Atene.

Al riguardo, leggiamo a pag. 264: « La filosofia, nel suo progredire, spezza la cornice della confraternita, dentro la quale ha avuto origine ... il filosofo si rivolge a tutta la città, a tutte le città; affida le sue rivelazioni ad una pubblicità piena e intera. Portando il mistero in piazza, nell'*agora*, egli ne fa oggetto d'un dibattito pubblico e contraddittorio ... ». D'accordo, ma non si tratta di un filosofo qualsiasi (o *del* filosofo) né di una città qualsiasi (o *della* città): il filosofo che scende in piazza è Socrate, e l'*agora* è quella di Atene. Sostituiamo il « filosofo » con Socrate e vediamo la nascita e non lo sviluppo della filosofia. Chi può dare a Vernant l'immagine ideale del filosofo se non il Socrate « descritto » (e non « interpretato » come in Platone) da Senofonte? Ecco Senofonte (*Memor.* 1, 1, 10): « Socrate stava sempre in *pubblico*. Di primo mattino frequentava i portici e le palestre; all'ora del mercato non mancava mai di venire in *piazza*; e per il resto della giornata era presente dovunque riteneva di poter incontrare il maggior numero di persone; parlava quasi in continuazione, e poteva starlo a sentire chiunque volesse ». Quando poi si tratta di definire la *polis* in cui il filosofo agisce, Vernant è costretto a ridurre l'avvento della « nuova città » alla riforma di Clistene (pag. 266): anche Vernant abbandona l'astratto e generico concetto di grecità per rivolgersi alla concreta unità culturale ateniese, distinta e distinguibile nella superordinata unità culturale ellenica.

Senza produrre oltre il confronto, riconosciamo a Vernant che quando egli, secondo la corretta e avanzata metodologia che distingue i suoi lavori, tira le somme, rifiuta l'idea di uno « svilup-

po » della filosofia da ciò che filosofia non è. Dice a pag. 273 che la mutazione mentale, in senso filosofico, si manifesta solidale con tutte le trasformazioni che si producono fra il VII e il VI secolo, a tutti i livelli: istituzioni politiche, diritto, economia, moneta. « Ma », aggiunge, « solidarietà non è riflesso .. La filosofia pone problemi che appartengono solo ad essa ». Bene, noi andiamo oltre: diciamo che non la filosofia, ma la filosofia ateniese ha posto problemi che appartengono solo ad Atene; e soltanto se si guarda ad una astratta filosofia, irriducibile a qualsiasi momento o a qualsiasi città, può apparire che la « solidarietà » culturale non sia anche « riflesso », mentre se si guarda alla filosofia come al prodotto di Socrate-Platone e di Aristotele, « solidarietà » è anche « riflesso » (al modo con cui si diceva sopra che i grandi ateniesi dell'unità culturale dei secoli V e IV, ne sono ad un tempo « creatori » e « creature »).

È vero che la filosofia « pone problemi che appartengono solo ad essa »; ma ciò è vero soltanto dopo Atene e forse prima di Atene (ma ponendo sempre Atene come parametro): in Atene la filosofia ha risposto ai problemi costitutivi della *polis*. Dice ancora Vernant: « Per risolverli (i problemi che appartengono solo ad essa), deve elaborare da sé i suoi concetti, costruire la propria razionalità. In questo compito, essa si è appoggiata poco sul reale sensibile ... ». Già, ma perché il reale sensibile non è propriamente il *nostro* reale sensibile: Atene e non altro era il « reale sensibile » di Socrate-Platone e di Aristotele. E infine: « La sua ragione (= della filosofia) non è ancora la nostra ragione, questa ragione sperimentale della scienza contemporanea ... ». D'accordo, infatti non era la « scienza » che essa intendeva edificare, bensì la *demokratia*.

Il confronto con Vernant, in definitiva, ci dice che quelli che per lui sono i presupposti della filosofia ateniese, per noi sono elementi di complessi culturali diversi, utilizzati in Atene ai fini di un nuovo e rivoluzionario cosmo culturale. Ma poi anche egli, come noi, rifiuta l'ipotesi evolutiva della filosofia; però lui, privandola in tal modo dei presupposti, ne fa un prodotto culturale

fine a se stesso, mentre noi, storicizzandola, ne abbiamo fatto un prodotto culturale ateniese.

La filosofia astratta dalle realtà storiche, così come è indicata da Vernant, è per noi la filosofia astratta dalle realtà ateniesi: è la filosofia *ante litteram* che cerchiamo prima di Atene, senza accorgerci che usiamo come criterio di ricerca il modello filosofico ateniese; o è la filosofia che troviamo dopo Atene (dopo la cessazione di Atene come realtà politica: dopo la *demokratia*) e che pertanto ci appare come una funzione umana assoluta, in mancanza di una funzione storica ateniese a cui relativizzarla.

Capitolo IX

MITO, RITO E STORIA

1.

Vorremmo chiarire le posizioni acquisite sia per quel che concerne una storicizzazione del mitico-rituale, implicita nella nostra ricerca, e sia per quel che concerne l'individuazione di un cosmo culturale ateniese conseguita alla storicizzazione stessa, come un suo risultato immediato. Lo faremo confrontandoci con una sintesi della religione greca dovuta al nostro maestro, Raffaele Pettazzoni: *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro* [1].

Pettazzoni ordina la religione greca in una visione evolutiva che muove da due specie di presupposti: quelli derivanti dalla comparazione storico-religiosa e quelli derivanti dalle acquisizioni storico-filologiche. La comparazione storico-religiosa fornisce come presupposto alla formazione culturale greca, e dunque alla religione, l'incontro-scontro di una civiltà nomadico-pastorale con una civiltà agricolo-sedentaria: i nomadi, portatori di valori guerreschi insieme al disprezzo per il lavoro agricolo (tipico dei razziatori), invadono il territorio dei sedentari, e vi si insediano come classe

[1] Citeremo dalla seconda edizione, Torino 1953. Considerato che la prima edizione di quest'opera è del 1921, mi sembra che l'averla assunta a confronto dopo Vernant, richieda una spiegazione. La scelta di Vernant è dovuta ad un giudizio mio personale che pone quest'autore all'avanguardia degli studi grecistici; Pettazzoni non può certamente essere assunto come « avanguardia ». Però c'è qualcosa che rende necessario il confronto con Pettazzoni, e dunque il suo « recupero », mentre il confronto con Vernant può sembrare, e di fatto è, arbitrario. Il punto di vista di Vernant è « sociologico » così come il nostro è « storico-religioso »: ciò potrebbe invalidare il confronto (a meno che non si confrontino tra loro le due discipline, a prescindere dai fatti greci considerati). Questo rischio non c'è con Pettazzoni, in quanto egli è uno storico delle religioni e, per giunta, è anche il mio maestro o il capo-scuola di un indirizzo storico-religioso (la scuola di Roma) al quale io stesso dichiaro d'appartenere. Il che dà conto della « necessità » di cui dicevo sopra.

dominante. In tal quadro la funzione genetica, o la enfasi del *genos*, sarebbe giustificata come strumento di perpetuazione, in una classe dominante, dell'antica « superiorità » dei conquistatori. E nel quadro stesso vengono ricondotti o spiegati i momenti salienti della storia greca, secondo il disegno evolutivo formulato dalla filologia classica.

E questo è il disegno evolutivo storico-filologico che Pettazzoni tiene presente nella sua sintesi: prima si ha l'*asty* micenea, sede di un solo *genos* dominante su *gene* « clienti » e retto da un re-sacerdote; poi si ha la *polis* aristocratica intesa come un'associazione di *gene* diversi; quindi, sotto il segno dell'anti-gentilizio e del superamento dei *gene*, nasce la *polis* democratica con l'acquisizione delle plebi rustiche.

Il mondo ancora ordinato dai *gene* è, per Pettazzoni, orientato da Omero e da Esiodo; e lo stesso Esiodo usa il metro genetico-gentilizio nel configurarsi il mondo: « Il principio ordinatore è, per Esiodo, quello della genealogia. La quale per ciò è un tratto essenziale della poesia " esiodea ": perché è la forma onde la materia divina, che al poeta si presentava molteplice e dispersa, è da lui composta in unità e disposta in ordinata successione; e la successione è appunto quella delle generazioni » (pagg. 52 sg.).

Nella visione di Pettazzoni il mondo gentilizio è quello composto e sorretto dai « discendenti » degli antichi nomadi-guerrieri invasori. All'incontro, il mondo acquisito dalla *polis* democratica è quanto restava della cultura degli agricoltori invasi: una cultura religiosamente orientata da Demetra e Dioniso, divinità agrarie, i cui culti emergono all'ufficialità con l'emersione delle plebi rustiche.

Ora noi osserviamo che l'agrarietà di Demetra e di Dioniso è fuori questione; ciò che invece ci sembra discutibile è il farne la causa dell'ascesa di Demetra e Dioniso. In altri termini rifiutiamo il discorso di Pettazzoni in quanto afferma che le plebi rustiche, accedendo alla *polis*, dovevano automaticamente portare con sé le proprie divinità, e che queste divinità dovevano essere proprio e soltanto Demetra e Dioniso, « rustiche » quanto le plebi, e per l'innanzi tenute fuori dai culti « cittadini ».

Eliminata la proposta congetturale, e l'implicito automatismo, dal discorso di Pettazzoni, quel che resta è quanto segue: c'è affinità tra i culti di Demetra e di Dioniso, e tale affinità si riscontra anche nella contemporaneità d'emersione dei rispettivi culti con l'avvento di una soluzione politica anti-gentilizia. Il che, del resto, è stato più volte indicato nel corso della nostra stessa ricerca.

2.

Noi scartiamo l'agrarietà di Demetra e di Dioniso come motivazione automatica della loro emersione, perché non è assolutamente possibile affermare che fossero le divinità eclusive delle plebi rustiche. Stando alla documentazione dobbiamo dire che il fondamento economico della cultura greca d'ogni epoca, anche dell'*asty* micenea, era l'agricoltura, e dunque la presenza di Demetra e di Dioniso, se e in quanto divinità dell'agricoltura, va data per scontata anche prima della rivoluzione democratica. Tutt'al più possiamo ammettere che con questa rivoluzione entrambe le divinità siano state chiamate ad assolvere una nuova funzione, e che la stessa « agrarietà » sia stata assunta con nuove prospettive nel sistema di valori scaturito dalla rivoluzione. La quale rivoluzione non va intesa tanto come « ruralizzazione » della *polis* (quasi una vittoria della « campagna » sulla « città »), quanto come una « politicizzazione » delle plebi (rustiche e cittadine, senza differenza).

Con queste ammissioni, è chiaro, ci muoviamo ad un livello di considerazioni che pone l'« agrario » non più o non soltanto per le sue valenze economiche, ma lo pone per la sua capacità di qualificare un modo d'essere diverso da quello « politico ». In tal senso il punto di partenza è che in greco, se *agros* indica anche il campo coltivato, l'aggettivo qualificativo derivato da *agros*, ossia *agrios*, indica per lo più il « selvaggio ». E dunque il passaggio delle plebi rustiche alla *polis*, più che un fatto storico, è la rappresentazione del passaggio dal « selvaggio » (*agrios*) al « civi-

le » (*politikos*). Il fatto storico reale è la utilizzazione di Demetra e di Dioniso in riti che determinino questo passaggio. Il che si può spiegare come segue: Demetra e Dioniso hanno in comune un campo d'azione definibile come *agrios* più che come « agricolo »; o meglio l'*agrios* è la zona comune dei due rispettivi campi d'azione, peraltro distinguibili e distinti da due figure divine ben differenziate (femminile l'una, maschile l'altra, l'una realmente e completamente agricola in quanto legata alla cerealicoltura, l'altra « surrettiziamente » agricola in quanto legata alla viticoltura, ossia ad un prodotto, il vino, non necessario come il pane, etc. etc.); l'*agrios* su cui agisce Demetra è ciò che viene dalla dea trasformato da « selvaggio » in « coltivabile »; l'*agrios* su cui agisce Dioniso è ciò che viene trasformato da « selvaggio » in « umano », o, se si vuole, da « umano » (realtà caotica, pre-cosmica) in « divino » (realtà umana cosmicizzata), per esprimerci con formule sommarie e certamente discutibili, ma che non è qui il luogo di discutere. Quali che siano i rispettivi modi e campi d'azione, il fatto storico è che tanto Demetra quanto Dioniso siano stati utilizzati come « divinità del passaggio », come divinità trasformanti, e non come « divinità agricole », dalla rivoluzione democratica.

Il fatto storico accertato è l'importanza del rito trasformante di Demetra e di Dioniso nel contesto di una rivoluzione anti-genetica che ha portato le due divinità ad un nuovo ruolo ufficiale. E in tale contesto è lecito dire che alle due divinità è stata demandata la trasformazione dell'uomo naturale, quello determinato dalla nascita o dal *genos*, in uomo culturale, quello determinato dalla *polis*. È lecito dire che per la nuova *polis*, la condizione naturale da trasformare è quella orientata dal *mito* (Omero, Esiodo, gli antenati mitici, etc.), mentre la condizione culturale sarà quella introdotta col *rito* (appunto « introducente » o « iniziatico »: rituale demetriaco e dionisiaco). Ed è lecito dire, infine, che non è il caso di parlare genericamente di un passaggio dalla *polis* aristocratica alla *polis* democratica, ma si deve specificamente limitare il discorso all'avvento della democrazia ateniese, dove ha un senso storicamente precisabile l'acquisizione di Demetra e di Dioniso,

nonché la loro caratterizzazione come « divinità agrarie », e ad un tempo « trasformanti ».

L'agrarietà di Demetra e di Dioniso — e qui possiamo tornare all'agricoltura come fatto economico — va di pari passo con l'agrarietà che contraddistingue il processo di realizzazione della Atene democratica: riforma di Solone su basi agrarie e con la formazione di classi agrarie; rivoluzione classista, in senso agrario, guidata da Pisistrato; riforma di Clistene in cui il terreno (fondamento economico) diventa anche territorio (fondamento politico), e la terra « nutrice » si fa anche « madre »: « genera » al posto del *genos*.

Nella nostra prospettiva non c'è posto per la classica contrapposizione, accettata da Pettazzoni, tra « religione omerica » da un lato e « religione demetriaca » o « dionisiaca » dall'altro. La contrapposizione c'è, semmai, tra un omerico, inteso come « mitico », e un demetriaco-dionisiaco, inteso come « rituale »; ed è la contrapposizione teorica tra ciò che non si vuole trasformare e viene ancorato al mito, e ciò che si vuole trasformare e viene trattato dal rito, calata nella contrapposizione storica tra una realtà gentilizia miticamente fondata che, adesso, viene rifiutata e pertanto la si cerca di trasformare agendo ritualmente su di essa.

3.

Nel momento in cui caliamo la contrapposizione teorica o fenomenica mito/rito nella contrapposizione storica ateniese aristocrazia/democrazia, ci accorgiamo che in Atene si contrappone alla poesia epica il cui polo orientativo è costituito dall'« omerico », la poesia drammatica il cui polo orientativo è costituito dal « dionisiaco », e, subordinatamente, dal « demetriaco » (i *dromena* eleusini): all'*epos* (= « dire ») mitico, si contrappone il *drama* (= « fare ») rituale. E questo genere di contrapposizione lo troviamo anche in Pettazzoni. Il capitolo 4° del suo libro, un capitolo che dovrebbe trattare, come dice il sottotitolo, l'« Attra-

zione dei culti agrari nell'orbita della religione civica », è tutto incentrato sul *drama*.

Il discorso di Pettazzoni comincia con una constatazione: « un'altra poesia ebbe la Grecia propria che mancò alla Grecia d'oriente: la dramatica » (pag. 89). Il sistema di connotazioni che Pettazzoni usa per qualificare la poesia greca è il seguente: l'epica è il prodotto di un « naturismo mitico »; la lirica monodica è il prodotto di un « umanesimo individuale »; la poesia drammatica è il prodotto di un « misticismo collettivo ».

Tralasciamo la lirica monodica che non ci interessa direttamente. Per essa possiamo dire, al massimo, che la sua connotazione come « umanesimo individuale » risulta dall'ipotesi di contesti culturali difficilmente ricostruibili; e talvolta, data la documentazione estremamente frammentaria, sono difficilmente ricostruibili gli stessi contesti letterari. Pertanto l'assumiamo più che per l'affermazione di una qualche realtà, per la negazione delle realtà affermate dagli altri due generi, qualificati l'uno come « naturismo mitico » e l'altro come « misticismo collettivo ».

Il « naturismo mitico » si fa per noi accettabile nei termini con cui abbiamo contrapposto il mito, che determina la « natura », al rito, che realizza la trasformazione della « natura » in « cultura », o più precisamente il passaggio dell'uomo da una condizione naturale ad una condizione culturale. Il « misticismo collettivo » si fa accettabile nei termini della edificazione di una nuova società o « collettività », ma quanto alla connotazione mistica, essa trova una attendibilità soltanto negli sviluppi posteriori del « collettivismo », e certamente non può farsi risalire ad un originario misticismo agrario come Pettazzoni vorrebbe. In realtà il fondamento di questo « collettivismo » non è tanto mistico, quanto ritualistico. La connotazione mistica — nel senso posteriore di un rifiuto della mondanità — se trasferita al momento originario non ha più un valore assoluto, ma ha il valore relativo di rifiuto di *quella* particolare mondanità che trova al suo insorgere, o, nei termini della rivoluzione democratica ateniese, ha valore di rifiuto del mondo ordinato geneticamente.

D'altra parte il fondamento ritualistico « trasformante » del preteso « misticismo agrario » è chiaramente rilevato dallo stesso Pettazzoni, quando rinunciando alla propria interpretazione della agrarietà si sofferma sulle caratteristiche del *drama*. « Il drama fu azione prima d'essere poesia » (pag. 90), dice a conclusione di un discorso che comincia così:

« *Questo è il carattere proprio di tutto ciò che è drama*: la trasfigurazione, il mutar persona, il deporre la natura propria per assumerne un'altra, come fa l'attore, il quale, mascherandosi, cessa di essere quello che è e diviene quel che il costume rappresenta ... » (pag. 89).

Nel *drama* si è per come ci si è travestiti e non per come si è nati. Per noi: si è come ci fa l'azione drammatica e non come ci ha fatti il mito delle origini. Pertanto: lo status quo gentilizio è sorretto dal mito (epica); la rivoluzione anti-gentilizia è sorretta dal rito (*drama*, poesia drammatica).

4.

Pettazzoni non guarda alla tragedia di per sé, e cioè come ad una realtà culturale ateniese; e finisce per spiegarla con i presupposti.

Primo presupposto: il dramma originario rappresentava la passione di Dioniso, come i *dromena* eleusini rappresentavano la passione di Demetra e Kore. Ma, diciamo noi, la tragedia ateniese non rappresenta la passione di Dioniso, rappresenta bensì una « possibilità di trasformazione » che la religione greca attribuiva al dionisiaco (v. sopra, pag. 150).

Secondo presupposto: così come a Sicione, ad opera del tiranno Clistene, i cori di Adrasto (eroe gentilizio) furono sostituiti dai « cori tragici » di Dioniso, la tragedia ateniese deriva dall'introduzione del culto di Dioniso al posto di culti gentilizi; inoltre il tentativo di Clistene sicionio di sostituire Adrasto con Melanippo, in cui si dovrebbe vedere una personificazione di Ade, viene da Pettazzoni intepretato nel senso di una tentata introduzione della

passione di Kore rapita da Ade. Questo secondo presupposto si fa per noi interessante perché, al di là della tradizionale meccanica che svolge la tragedia attica da presupposti poloponnesiaci, ci offre le basi per una identificazione tra la rivoluzione antigentilizia ateniese e quella sicionia.

In fondo anche Pettazzoni rileva un rapporto — che per noi è stato, ma in altro senso, fondamentale — tra instaurazione della tirannide e istituzione del culto tragico di Dioniso. Ciò in quanto egli pone, come noi, la tirannide in funzione antigentilizia, e dunque la comparabilità, estesa alle innovazioni religiose, tra Clistene tiranno di Sicione e Pisistrato tiranno di Atene. E anche Pettazzoni inquadra Pisistrato in quella rivoluzione antigentilizia ateniese che da Solone, e anche prima, arriva a Clistene, e va oltre. Egli dice: « La tirannide che parve un ritorno al passato, fu invece preludio dell'avvenire » (pag. 92).

Il passato è costituito da un ordinamento gentilizio secondo la nascita (*aristinden*), al quale si contrappone il nuovo ordinamento politico « secondo ricchezza » (*ploutinden*): in questi termini (aristotelici) è correttamente qualificata da Pettazzoni la rivoluzione ateniese. Solone introduce una valutazione « agraria » dell'individuo, in quanto la misura della ricchezza è data dal possesso terriero. Pisistrato conduce la sua battaglia in nome di una « povertà agraria » (di coloro che mancavano di terre, o che, come i « montani » possedevano terre infruttuose), e per un altro modo di essere qualificati come « cittadini »; al contempo introduce Dionysos Eleuthereus che « col nome suggeriva un'allusione politica e sociale »; ed infine promuove il culto eleusino con la costruzione di un nuovo e più grande *telesterion*.

Ecco dunque che, anche in Pettazzoni, a prescindere dai presupposti, il modello della nuova *polis* o della nuova cultura (quella di Demetra e Dioniso), finisce per essere il modello ateniese (la storia stessa di Atene). Diversamente da Vernant che, considerando le cose *sub specie philosophiae*, trova nella « filosofia » un prodotto finito della nuova cultura al punto da presentarcelo come una funzione autonoma (genericamente umana), Pettazzoni, che

considera le cose *sub specie religionis*, trova in Demetra e Dioniso (nei loro culti) il prodotto finito, e poi anche lui finisce per sottrarre tale prodotto alla cultura ateniese e ne fa un autonomo « misticismo agrario » accidentalmente ateniese, e rinvenibile prima di Atene, dopo Atene e altrove da Atene.

In sostanza, confrontandoci con Vernant prima e con Pettazzoni adesso, abbiamo indicato un ulteriore passo rispetto alle acquisizioni di entrambi: queste acquisizioni non vengono, dunque, rifiutate da noi come incompatibili col nostro discorso, ma vengono relativizzate all'unità culturale ateniese che, nella nostra prospettiva, è esplicitamente guadagnata alla storia, laddove in Vernant e Pettazzoni lo era soltanto implicitamente.

5.

In una ricerca rigorosamente storica non ci si deve far limitare da alcuna teoria estetica, che sarebbe pur sempre nell'ordine del filosofico. Pertanto non seguiamo Pettazzoni nella sua distinzione tra « liturgia » e « poesia », quando trattiamo della tragedia. Il nostro problema è stato, semmai, di distinguere nella tragedia il rito e il mito. Ma adesso, ridotta la tragedia a rito, e cioè ad un « fare », non abbiamo esitazioni a ridurre a « liturgia » la stessa « poesia »; confortati, del resto, dalla stessa etimologia greca: *poiesis* da *poiein*, « fare ». Naturalmente non si fa neppure stavolta questione d'etimologie, ma il nostro procedimento riduttivo deriva dalla precedente argomentazione: relazione tra contenuto mitico e forma poetica sì, ma anche distinzione tra mito di Dioniso e rito dionisiaco; donde la tragedia, non essendo in funzione del mito di Dioniso (dal quale è invece fondata) ed apparendo formalmente come un rito dionisiaco, attrae nella sfera del « fare rituale » tutto ciò che la concerne, ed eventualmente anche la « poesia ».

La nostra può sembrare una forzatura; e forzatura è, ma non dell'argomentazione, bensì di certi schemi mentali ai quali inevitabilmente facciamo riferimento quando parliamo di « poesia » e di

« rito ». La poesia, o il fatto poetico, ci si presenta, secondo tali schemi, come il massimo della libertà; mentre il massimo della costrizione viene usualmente attribuito al rito. Per uscire da certo schematismo, tuttavia, basta por mente al fatto che non si sta parlando genericamente di poesia e di rito, ma si sta parlando specificamente della tragedia. E allora, per quel che concerne la poesia e la presunta libertà del poeta, rinviamo a quanto già detto a pag. 158: « Il valore ... di una tragedia dipendeva non tanto dalla composizione poetica di per sé quanto dal giudizio del pubblico ateniese ... dato in una sola e irripetibile occasione ... Il tragediografo non componeva liberamente, ma era condizionato a priori da quel giudizio ... etc. etc. ». Per quel che concerne la costrizione rituale, e cioè l'idea che un rito sia un comportamento precostituito e fissato in tutti i suoi dettagli, proponiamo un confronto del rito « tragico », di difficile accettazione come tale, con il rito divinatorio sulla cui sostanza « rituale » non ci sono dubbi. La comparabilità è data dal fatto che tanto il rito-tragedia quanto il rito divinatorio contemplano una parte variabile — rispettivamente la composizione tragica e il responso oracolare — inserita in un contesto invariabile. Potremmo anche suggerire, al riguardo, un confronto più storico che fenomenologico tra la tragedia ateniese e il culto oracolare delfico.

Su questa via si dovrebbero tener presenti vari elementi: la dialettica « dionisiaco »/« apollineo », non nel senso universale indicato da Nietzsche, ma nei termini della religione greca che polarizzava due realtà contrapponibili nelle figure di Dioniso e di Apollo rispettivamente titolari del culto tragico ateniese e del culto oracolare delfico; il fatto che la tragedia s'inserisse in Atene in un tempo festivo invernale totalmente dedicato a Dioniso e in un certo senso lo concludesse (cfr. sopra, pag. 135); mentre è probabile che proprio nei mesi invernali tacesse l'oracolo delfico, stando almeno alla nozione che Apollo abbandonava Delfi a Dioniso durante i mesi invernali, per trascorrerli nel paese degli Iperborei; il concetto greco di *mania* che accomuna (e distingue, almeno al modo di Platone, *Phaedr.* 265 B) l'azione poetica di chi compo-

neva una tragedia e l'azione mantica della Pizia che a Delfi forniva il responso oracolare. Ma, ai nostri fini, interessa soprattutto il carattere di « consultazione » periodica che in precedenza (pag. 152) abbiamo riconosciuto all'agone tragico, arrivando ad equipararlo ad una consultazione elettorale; bene, ora lo equipareremo alla consultazione oracolare (occasionale e non periodica). L'equiparazione ci condurrà ancora una volta a guadagnare alla storia l'« incomparabile » realtà ateniese costituita dall'esercizio della *demokratia*. In occasione degli agoni tragici, possiamo dire, il popolo ateniese — tutto il popolo! — consultava, mettendoli a concorso, diversi « vati » per *scegliere* il messaggio adatto alla circostanza; a Delfi, invece, l'adattamento alla circostanza era demandato ad un sacerdote, il *prophetes*, che *sceglieva* tra le parole-suoni pronunciate da una « vate », la Pizia. La scelta « democratica » ateniese aveva luogo su messaggi già formalizzati (composizioni poetiche: le tragedie); la scelta « sacerdotale » delfica si restringeva alla formalizzazione (riduzione in versi intelligibili) delle espressioni informali della Pizia, e dopo la formalizzazione il messaggio *doveva* essere accettato; il sacerdote *prophetes* esplicava la stessa « logicizzazione » (riduzione a « forma » di una materia « informe ») che Aristotele attribuiva al poeta tragico, ma mentre il prodotto sacerdotale si presentava come indiscutibile nel culto apollineo delfico, il prodotto del poeta tragico acquisiva validità soltanto dopo la discussione e il giudizio a cui era sottoposto dal popolo, nel culto dionisiaco ateniese. La verità era in Delfi d'ordine sacerdotale. La verità diventava in Atene d'ordine politico. Ma era una verità che comunque veniva fissata come tale dal rito di premiazione del vincitore dell'agone tragico.

Un altro termine di paragone, strettamente connesso al nostro discorso che poneva Platea come simbolo della realizzazione democratica o anti-gentilizia, è la tradizione di una neutralità, se non proprio di filomedismo, che veniva attribuita all'oracolo delfico per il momento in cui era necessario schierarsi o dall'una o dall'altra parte: o Atene (e Sparta) o Tebe (e i Persiani).

6.

La tragedia è indubbiamente un rito, sia come *drama* che come *poiesis*. Con il che, oltre a dare una definizione della tragedia, abbiamo l'aria di fornire una definizione fenomenologica del rito, ossia di proporne un'accezione nella quale sia possibile contenere la tragedia; tanto che abbiamo dovuto « forzare » la nostra categoria di « rito », e sia pure con una equiparazione storico-fenomenica della esecuzione tragica alla consultazione oracolare. Ora non vorrei che si equivocasse sul nostro assunto: certamente non stiamo cercando né una definizione della tragedia né una definizione del rito tale da potervi comprendere anche la tragedia. La nostra ricerca concerne invece una definizione del rito in rapporto al mito, e di entrambi in rapporto alla storia. A che punto siamo su questa strada (una strada nella quale abbiamo incontrato la tragedia)?

Ecco una probabile ricapitolazione: la trasformazione, mediante il rito tragico, di un orientamento mitico condizionato dal *genos*, in orientamento attualistico condizionato dalla *polis*. È un fatto che va oltre le tragedie da noi prese in esame; va oltre lo stesso *drama* dionisiaco, e coinvolge anche i *dromena* demetriaci. Anche il rito (*telete*) demetriaco trasforma: fa diventare *mystes* l'uomo « dato » dalla natura (o più precisamente dal *genos*). A livello eleusino, però, la condizione di *mystes*, o « iniziato », è dissociata dalla condizione di *polites*, o forse addirittura contrapposta. Si pone dunque la questione storica dello sviluppo « mistico » del rito demetriaco in quanto, pur funzionale nel quadro dell'edificazione della *polis* democratica, finisce per contraddistinguere una realtà opponibile a quella politica. È una questione che ci riporta alla contrapposizione tra Demetra e Gaia, le due Terre-Madri greche da cui ha preso le mosse il lungo discorso che ci ha condotti a questo punto.

Gaia è relegata al mito; è la madre in senso cosmogonico e non necessariamente anche dell'uomo, il quale non è, per i Greci, « realtà » (cosmica). Ma l'uomo non è neppure « immutabilità »,

anzi, proprio per questo non è realtà come lo è la natura immutabile (compresi gli dèi!), oggetto di mito cosmogonico. L'uomo è « mutabile »: invecchia e muore; ma è anche « mutabile » in altro senso, rispetto alla natura: da « naturale » egli può trasformarsi in « culturale ». L'uomo, dunque, più che « mutabile », è « trasformabile »: può essere oggetto di un rito di trasformazione.

Ai fini di un orientamento anti-genetico, ossia di una sottrazione dell'uomo al suo unico dato naturale, il *genos*, Gaia può assumere una « maternità » anche per l'uomo, ma nella realizzazione politica ateniese di questa idea si arriva ad una *ge patris*, una terra-patria, e non *meter*, « madre ».

Demetra, invece, è la Terra Madre resa attuale dal culto. Produtrice del raccolto e nutrice degli uomini, essa li « educa » senza averli generati: li trasforma in sostanza culturale, sottraendoli alla loro natura (il *genos*); li trasforma in « politici », e sia pure con riferimento alla *polis* intesa soltanto come insediamento urbano economicamente fondato sull'agricoltura. Quando poi la *polis*, non più semplice insediamento urbano dei *gene*, prende il posto dei *gene* nella definizione della propria componente umana (ora precisamente costituita da *politai*), il rito trasformante demetriaco rivela la sua capacità di andare oltre: trasforma in uomini « nuovi » non soltanto a partire dal dato genetico, ma anche a partire dal dato politico.

Questo modo di essere « uomini nuovi » (in senso assoluto: mistico) non coinvolge le realtà politiche. Atene vuole esportare ed esporta la *demokratia*, ma non sa (come Roma saprà!) esportare la « cittadinanza ateniese » come condizione culturale assoluta: soltanto i nati in Atene o da genitori ateniesi possono godere della *politeia* ateniese; è l'ultimo, ma insuperabile, condizionamento genetico che limita, nell'ordine del « politico », la rivoluzione antigentilizia. Questo stesso condizionamento, invece, sarà superato dal misticismo eleusino il cui rito trasformante si rese accessibile prima a tutti i Greci, e poi, via via, a tutti i popoli; e il superamento mistico (assoluto) del dato genetico (mitico) divenne anche superamento del dato « politico ».

Quando, col cap. 2 di questo libro, spostavamo la nostra attenzione da un Creatore africano, e precisamente dei Lulua, alla Terra Madre dei Greci, abbiamo avvertito che ci si sarebbero presentati seri problemi di ricerca. Li abbiamo affrontati e senza dubbio impostati, se non risolti. Quel che interessa è che li abbiamo impostati come problemi storici. L'apparente problema fenomenologico concernente la validità della formula che contrappone il mito al rito come, in una determinata cultura, si contrappone una realtà immutabile (« naturale ») ad una realtà trasformabile (« culturale »), ha trovato per suo conto una risposta affermativa anche nella considerazione dei fatti greci. Diremo al riguardo che la formula, individuata presso i Lulua dove il *genos* è nell'ordine del « culturale », resta valida anche presso i Greci dove il *genos* era posto nell'ordine del « naturale ».

Ora la questione è: che rapporto c'è nel nostro discorso tra i problemi storici e il problema fenomenologico? e perché il problema fenomenologico l'abbiamo definito « apparente »?

7.

Apparentemente la nostra ricerca ha ottenuto due guadagni: uno teorico-fenomenologico ed uno pratico-storiografico. La teoria-fenomenologia sarebbe riducibile alla formula *mito* : *rito* = *immutabile* : *mutabile*; l'immutabile essendo il non passibile d'intervento (umano) e il mutabile passibile d'intervento. In altri termini: in una cultura quanto è oggetto di mito viene incluso nella zona dell'immutabile e sottratto all'intervento umano (ossia, *si vuole* che ne sia sottratto), mentre ciò che non si vuole che sia sottratto all'intervento umano diviene oggetto di rito. Il guadagno storico è stato dato dalla considerazione dell'unità culturale ateniese come frutto specifico e individuabile di una rivoluzione anti-genetica non specifica e non contenibile nell'area culturale ateniese, e neppure nella superordinata area culturale greca.

Che senso ha in storia delle religioni — una disciplina storica — la distinzione tra guadagno teorico e guadagno pratico-sto-

riografico? Teoria per noi non può essere epistemologia: per noi non può esserci il distacco epistematico dal contenuto storiografico. Né può essere la formulazione di una legge fenomenica superante la ricerca storica vera e propria. Tutto ciò lo diciamo non contro l'epistemologia né contro la fenomenologia, ma allo scopo di porci limiti precisi in questa nostra ricerca dei rapporti tra mito e rito. Entro questi limiti la « teoria » si rivela essere semplicemente « sintesi » storica.

In tal senso va interpretata, dunque, la formula esposta sopra sui rapporti mitico-rituali. Va intesa come una teoria-sintesi che costituisce un punto di orientamento per il proseguimento della presente ricerca, ed eventualmente per le ricerche altrui. Né intendiamo che i nuovi oggetti di ricerca debbano essere *verificati* (col rischio di venire *falsificati*) dalla formula stessa, né che essi la debbano verificare a loro volta, in quanto la verità della teoria-sintesi è tutta contenuta nei contesti storici da cui l'abbiamo ricavata. E tuttavia i nuovi oggetti dovranno essere confrontati o commisurati con la formula mitico-rituale in questione.

In questo confronto è la sostanza del comparativismo storico. Infatti si tratterà della comparazione di una realtà storica sintetizzata dalla formula apparentemente teorica, con altra realtà storica da analizzare, o da individuare tanto per i suoi contenuti riducibili alla formula sintetica già stabilita, quanto per quei contenuti che risulteranno irriducibili.

È logico dunque che non ci si ponga il problema di un confronto tra la nostra teoria-sintesi e le teorie altrui circa i rapporti tra mito e rito. A meno che non si tratti di teorie-sintesi che, come la nostra, non si presentano tanto come verità generali o generalizzabili quanto come risultati di una specifica ricerca storica. In tal caso comunque non ci sarà un confronto di opinioni, ma un confronto di sintesi storiche, anche se le tesi altrui ci si mostrano a volte come formulazione teoriche; quando ciò accadrà, e nei limiti in cui accadrà, toccherà a noi storicizzarle, riducendole così alla nostra problematica, dalla quale non intendiamo in alcun modo lasciarci distogliere.

Senza la opportuna riduzione alla nostra problematica (storicista), le teorie altrui sui rapporti tra mito e rito neppure ci concernerebbero. Infatti esse, in astratto, rispondono tutte ad un problema che noi non abbiamo neppure sfiorato: è il mito che *deriva* dal rito, o viceversa? Una volta ridotto a questa domanda il problema dei rapporti mitico-rituali, troviamo che in risposta sono state affermate entrambe le alternative: il mito deriva dal rito secondo alcuni (scuola detta mitico-rituale), e il rito deriva dal mito secondo altri (scuola frobeniana). In questi termini, e cioè in risposta ad una domanda che fin qui non abbiamo mai avuto occasione di porci, scompare la probabilità di un confronto tra la nostra teoria-sintesi e le teorie delle due scuole citate.

Il confronto, però, ridiventa subito probabile, appena torniamo alla concretezza, e commisuriamo la nostra teoria-sintesi non già con gli assunti teorici altrui, ma col materiale storico studiato e dalla scuola mitico-rituale e dai frobeniani (particolarmente da Jensen), del quale materiale gli apparenti assunti — anche se formalizzati come teorie — sono in realtà sintesi sul tipo della nostra. Con ciò presumiamo che la diversità delle due risposte alla domanda astratta circa la priorità tra mito e rito, non derivi da divergenza di opinioni pre-costituite, ma derivi dalla diversità del materiale studiato: la scuola mitico-rituale si è occupata delle civiltà della Mezzaluna Fertile, mentre Jensen si è occupato di popolazioni cosiddette primitive.

Preliminarmente c'è forse bisogno di chiedersi come mai da parte di altri si sia posto il problema dell'anteriorità del mito o del rito, mentre a noi è parsa una questione oziosa, tanto da non prenderla neppure in considerazione. Ammettiamo due diversi punti di vista. L'altrui: la categoria del « religioso » *associa* mito e rito, nel senso che non c'è mito senza un orizzonte rituale e non c'è rito senza un orizzonte mitico; perciò non esiste altro problema circa i rapporti tra mito e rito, se non quello dell'anteriorità genetica. Il nostro: mito e rito sono funzionalmente *dissociabili* in vista di una scelta che ogni cultura fa tra ciò che deve essere ritenuto immutabile, e diventa oggetto di mito, e ciò che deve

essere ritenuto mutabile, e diventa oggetto di rito; pertanto non si pone il problema dell'anteriorità genetica, nel senso che quando si definisce l'immutabile o il mutabile si definisce contemporaneamente anche il suo contrario. Insomma noi partiamo da una « dissociazione » che non dipende da fatti obbiettivi, mentre gli altri partono da un'« associazione » che viene posta come un fatto *religioso* obbiettivo.

Anche noi riconosciamo una certa obbiettività al meccanismo dissociativo, in quanto funzionante al di là delle singole scelte culturali soggettive, come presupposto delle scelte stesse; e, per ammettere che il meccanismo funzioni mediante l'alternativa mito/rito, dobbiamo riconoscere l'associazione categoriale di mito e rito. Ma per connotare questo rapporto categoriale evitiamo di far ricorso alla categoria del « religioso », in ciò differenziandoci da chi, dando per scontata tale categoria, trova in essa la spiegazione di ogni rapporto tra mito e rito, salvo quello dell'anteriorità che si pone come « ultimo » problema. Ma noi osserviamo che l'interdipendenza tra mito e rito può essere formulata anche senza far ricorso alla religione. Per es. nei termini dell'interdipendenza che corre tra un « dire » e un « fare », il cui senso particolare venga espresso soltanto dalla loro contrapposizione, e non in assoluto: « dire » ciò che è stato « fatto » e adesso non si può più « fare », il che equivale al rapporto tra mito e « immutabile » secondo la nostra formulazione; « fare » ciò di cui non è stato « detto » (= definito), e adesso si può « dire » (= definire), per cui sarebbe anche un « fare » nel senso di « ordinare » una materia non ordinata, definire l'indefinito, mutare il mutabile (il nostro rapporto tra rito e « mutabile »). A questo livello potremmo anche affermare che il rito interviene a « dare ordine », quando, in occasioni critiche, sembra che l'ordine fondato dal mito venga a mancare; e che, quando invece la crisi si configura come carenza d'azione, il « raccontare » si presenta come l'unico « agire » possibile. Ma neanche così faremmo ricorso alla categoria del « religioso ».

8.

Per ridurre a sintesi storiche le teorie fondate sul presupposto categorico della « religione », in modo da poterle confrontare con la nostra teoria-sintesi che non nasce da quel presupposto, è necessario relativizzare anche il concetto di « religione ». Non basta dunque relativizzare ad un certo materiale storico certe teorie altrui per accoglierle e utilizzarle come sintesi di quel materiale; tra questo livello ermeneutico e il livello della nostra teoria-sintesi c'è ancora uno spazio puramente teorico: la teoria della religione; se vogliamo restringere la cosa al discorso specifico del rapporto mito-rito diremmo: la teoria della religione come complesso di miti con orizzonte cultuale e di riti con orizzonte mitico.

Ora io ritengo che l'oggetto della storia delle religioni — la disciplina che pratico — sia proprio la storicizzazione del concetto di religione. In altri termini, la storia delle religioni, secondo me, nasce e opera in risposta alla domanda: che cos'è « religione »? E se questa è la domanda che indirizza la ricerca storico-religiosa, e quindi anche la presente ricerca, non possiamo usare la categoria del « religioso » per spiegare alcunché circa i rapporti tra mito e rito. Saranno questi stessi rapporti che, invece, contribuiranno, una volta spiegati di per sé, a fornire una risposta alla domanda che giustifica la presenza di una disciplina storico-religiosa.

La posizione diversa dalla nostra, nel campo degli studi storico-religiosi, è quella che muove da una « religione » concettualmente universalizzata, se non proprio da una « religione universale » come talvolta accade, la quale, trattandosi di mito e di rito, viene assunta come presupposto della produzione mitico-rituale. Donde acquista un senso specifico il problema della anteriorità genetica tra mito e rito; o l'acquista in quanto tale problema, da questione apparentemente oziosa (sul tipo della gallina e dell'uovo), diventa: la prima forma di religione è mitica o rituale?

Bene, questo non è certamente il nostro problema. Per noi che non partiamo da una funzione « religiosa », per definizione, del mito e del rito, si pone un'altra questione: a che serve che una

cultura produca miti e riti? Lasciamo pure che gli altri abbiano la risposta pronta: a darsi una religione. Giacché allora il nostro problema diventerebbe: a che serve che una cultura si dia una religione? E ancora una volta riconosceremmo in questa domanda il problema generale della storia delle religioni.

Torniamo alla domanda particolare, lasciando quella generale o generica: a che serve che una cultura produca miti e riti? La risposta della nostra teoria-sintesi, ossia la risposta limitata al materiale esaminato, è: a porsi nei confronti della realtà oggettivandola nei termini di « passibile » e « non-passibile » d'intervento umano.

C'è un'oggettivazione reale e diretta: la realtà oggettivata è quella passibile d'intervento umano; l'uomo è il soggetto, e di fatto agisce ritualmente, e quella realtà è l'oggetto della sua azione. C'è un'oggettivazione fittizia e indiretta: per la restante realtà, quella ritenuta non passibile d'intervento umano, l'oggettivazione avviene mettendo al posto di un attuale soggetto umano un inattuale soggetto mitico. In un modo o nell'altro la realtà diviene oggetto di cultura. Se per cultura intendiamo un sistema di valori, troviamo che l'oggettivazione è anche una « valutazione » comunicabile (appunto mediante riti e miti).

Partiamo ora dalla oggettivazione reale e diretta, quella in cui l'uomo si pone coscientemente come soggetto; il che accade anche quando si rivolga ritualmente ad un dio o a qualsiasi altro essere sovrumano o extraumano per invocarne o, come nei riti apotropaici, per stornarne l'azione. Questa oggettivazione produce valori nell'ordine della « fruibilità »; nel senso che il passibile d'intervento umano viene anche inteso come « fruibile ». Tali valori, nei termini della nostra cultura, li chiamiamo per lo più « economici », e dunque potremmo, sempre restando nei termini della nostra cultura, intendere come « non-economici » gli altri valori: quelli che concernono il « non-fruibile », ossia quella parte della realtà che viene sottratta per definizione all'intervento umano, e viene oggettivata (o « valutata ») mediante il ricorso a soggetti mitici. Però definire in termini negativi (sul tipo di « non-economico »)

equivale a un non definire. Al minimo dobbiamo riconoscere una funzione positiva anche ai valori comunicati mediante il mito, proprio a partire dalla positività dei valori « economici »: la ricerca del « fruibile » muove proprio da una sua separazione dal « non-fruibile »; così come noi quando usiamo il termine « inutile », in un contesto economico, lo facciamo non per dare un giudizio negativo assoluto, ma per proporre al suo posto ciò che chiamiamo « utile ».

Nel nostro caso, ossia in questo contesto che non è economico ma storico, suggeriremmo, ai fini di una riduzione del « fruibile » in termini occidentali, l'espressione « valori storici » da mettere al posto di « valori economici ». Intendiamo cioè distinguere il « fruibile » dal « non-fruibile » come si distingue ciò che promuove un'azione storica da ciò che produce invece una fuga dalla storia: si agisce nella storia fintanto che e nel senso in cui si ritiene di avere uno spazio per l'azione; si fugge dalla storia ogniqualvolta che tale spazio sembra mancare. Ma fuga dalla storia non significa anche fuga dalla cultura. Donde se guardiamo alla cultura, che è poi l'oggetto stesso della ricerca storica, dovremmo rinunciare ad una definizione negativa quale « fuga dalla storia »[2] — altrettanto negativa del « non-economico » di cui si diceva sopra —, e acquisire una definizione, sia pure approssimativa ma almeno non negativa, del tipo di « metastorico » in contrapposizione allo « storico ».

« Fuga dalla storia » come « non-economico » ha senso se riferito alla nostra specifica cultura occidentale. Perde il senso se

[2] Ma c'è anche chi considera positiva la stessa « fuga dalla storia ». Si potrebbe indicare un complesso indirizzo ideologico oggi operante anche a livello politico. Per limitare l'indicazione agli studi storico-religiosi citerò un passo di M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, Torino 1968 (trad. ital. di un'opera del 1949 che ha avuto una grandissima e meritata diffusione), pag. 192: « Grazie a questo modo di vedere », ossia alla possibilità di fuggire dalla storia, « decine di milioni di uomini hanno potuto sopportare, per secoli, grandi pressioni storiche senza suicidarsi né cadere in quell'aridità spirituale che conduce sempre con sé una visione relativistica o nichilistica della storia ».

usato nell'approccio di altre culture. « Metastorico » può essere usato come termine neutro in relazione ad una realtà miticamente fondata o obbiettivata mediante il mito; ma non come assoluto elemento di giudizio che riproponga per altre culture la dialettica storico/metastorico (o fisico/metafisico) valida e operante nella nostra cultura. Tant'è che nella nostra cultura c'è la possibilità di una identificazione tra « metastoria » (o metafisica) e « religione »; ma poi nella « religione » s'include, sempre nei termini della nostra cultura, anche il « rito », donde si rende impossibile l'uso del « metastorico » nel senso in cui l'abbiamo proposto noi. Infatti noi abbiamo limitato il « metastorico » al « non passibile d'intervento umano », ossia a quella realtà che si vuole obbiettivata dal mito, mentre per quel che riguarda il rito l'abbiamo, in contrapposizione, riferito al campo d'azione storica dove appunto si esercita la possibilità di un intervento umano.

In conclusione: il rito, in quanto concerne il passibile d'intervento umano e perciò determina valori nell'ordine dello storico-economico, non serve propriamente, come il mito, a fuggire dalla storia, bensì serve a introdurre nella storia. Se poi rivolgiamo questa formulazione alla nostra cultura, la quale equipara mito e rito in rapporto ad una metastoria-religione, ci troviamo semplicemente a dover constatare che la nostra cultura non ha bisogno di riti che introducano alla storia.

9.

In astratto, o meglio se si universalizza una concezione propria della nostra cultura, il comportamento rituale si presenta come un comportamento irrelato alla realtà storica, e dunque come una « fuga dalla storia » in modo simile al mito. E tuttavia notiamo che la distinzione tra un comportamento relato e uno irrelato finisce per fondarsi sulla distinzione tra un intervento « scientificamente » efficace sulla realtà e un intervento « scientificamente » inefficace. L'obbiettività del giudizio è demandata alle « scienze naturali », ovvero è ridotta al campo d'azione delle

scienze naturali. Ma il campo d'azione delle scienze storiche è un altro; e la nostra distinzione tra mito e rito attiene appunto alle scienze storiche e non già alle scienze naturali.

Ai fini di una ricerca storica, come vogliamo che sia la nostra, non ha senso stabilire l'efficacia « naturale » di un comportamento, quale che sia, rituale o altro. Ha senso invece distinguere tra un atteggiamento di rinuncia ad intervenire sulla realtà e l'atteggiamento opposto denotante una pretesa d'intervenire sulla realtà. Che poi l'intervento sia adeguato o inadeguato non ha importanza; o ha importanza ai fini di una qualificazione della nostra propria cultura, che usa « criteri scientifici » sconosciuti ad altre culture. Ora, quando si trattava di distinguere i due diversi atteggiamenti (rinuncia e pretesa d'intervento), ci è parso di poter polarizzarli in una funzione mitica correlata alla funzione rituale: e questo è tutto.

La cultura essendo sempre stata l'oggetto reale della nostra ricerca, e non il « mitico » e il « rituale » in sé, ci siamo trovati a superare di fatto — senza neppure porla in discussione — qualsiasi definizione a-storica di mito e di rito. Adesso pensiamo di poter discutere quelle teorie altrui che riteniamo riducibili ad una sintesi storica. Nel prossimo capitolo affronteremo la teoria della scuola mitico-rituale che, come si è detto, è chiaramente riducibile ad una sintesi dei fatti storici della Mezzaluna Fertile.

Il senso di questa condotta è così formulabile: ogni definizione a-storica di mito e di rito deve prima di tutto formularsi correlativamente [3] considerando mito e rito non di per sé ma l'uno rispetto

[3] La correlazione si fa indispensabile anche a partire da definizioni particolari, ossia rilevanti innegabili fatti specifici; pensiamo alla definizione dei « miti delle origini » e dei « riti di passaggio ». Se non altro perché sono generalizzabili (o estensibili rispettivamente a tutti i miti e a tutti i riti), e di fatto sono state, e non arbitrariamente, generalizzate. Circa i « miti delle origini » cfr. R. Pettazzoni, *Mythes des origines et mythes de la création*, una comunicazione presentata al 7° Congresso Intern. di Storia delle Religioni (Amsterdam, 1950) e pubblicata negli atti relativi, poi ripresa in *Essays on the History of Religions*, Leiden 1954. Circa i

all'altro, e questo è per noi già un passo verso la storicizzazione dei concetti; ma poi il passo successivo, e più importante, è dato dalla ricognizione della qualità di una determinata correlazione mitico-rituale ai fini dell'intelligenza di un determinato materiale storico. È chiaro dunque che non parliamo di una correlazione qualsiasi.

Ad esempio di « correlazione qualsiasi », irriducibile a materiale storico in quanto scaturita da un uso arbitrario delle fonti storiche, utilizzate né più e né meno che come *exempla ficta* per illustrare un'argomentazione e non per argomentare, e dunque, oltre che a-storica, addirittura de-storificante, citeremo il seguente passo:

« Il modo con cui s'insiste nelle minuzie durante l'esecuzione di un rito e nel preservare alla lettera un mito è una caratteristica del comportamento religioso che deve essere riguardata come una " formazione di reazione " (in senso freudiano), la quale compensa la reale intransigenza di quegli eventi che la religione cerca di controllare » [4].

« riti di passaggio » dirò che la stessa formulazione originaria di Van Gennep, il quale li ha individuati e così definiti, pur se apparentemente ne limita la casistica, di fatto riduce *ogni rito* alla funzione di « passaggio » o ha offerto a molti altri la possibilità di farlo. Ora a noi la correlazione tra « miti delle origini » e « riti di passaggio » appare lampante nei termini stessi del discorso condotto a questo punto: un mito delle *origini* è un mito che « determina » il *passaggio* da una condizione precosmica a una condizione cosmica; un rito di *passaggio* è un rito che « determina » le *origini* (o l'« inizio »: cfr. « rito iniziatico ») di una condizione cosmicizzata. La correlazione propone l'intercambiabilità dei termini qualificanti la funzione: « mito di passaggio » e « rito delle origini » ha lo stesso senso che « mito delle origini » e « rito di passaggio »; la differenza è nel collocamento del « processo » sottinteso: nella inattualità mitica o nella attualità storica.

[4] Cl. Kluckhohn, *Myths and Rituals: a general theory*, « Harvard Theological Review » XXXV, 1942, pag. 68. Non a caso ho citato questo autore, o non soltanto per il fatto che egli abbia tentato una correlazione di mito e rito in forma di « teoria generale ». L'ho citato per la sua eccezionale diffusione dovuta: forse, alla possibilità di una sua utilizzazione per « superare » sbrigativamente certi assunti della scuola mitico-rituale, con la

È un passo condizionato dalla tesi (filosofica) che la religione risponda alla paura del cambiamento (noi diremmo: paura della storia). E il condizionamento spiega come l'autore abbia potuto equiparare mito e rito quali espressioni religiose « immutabili » e funzionali appunto per la loro « fissità » reagente alla mutabilità degli eventi. Ora vediamo che l'equiparazione è completamente infondata: se la sostanza rituale deriva dalla invariabilità del rito, la sostanza mitica deriva, all'opposto, dalla variabilità del mito; laddove il « fare » rituale è rigorosamente precostituito, il « dire » mitico si esplica tipicamente per « varianti ». A partire da questa realtà è anche possibile riferirla alla « paura del cambiamento », ma non si può partire dalla « paura del cambiamento » per rinvenire la realtà mitico-rituale; il massimo che si ottiene, nel secondo caso, è l'incomprensione del modo d'essere e di funzionare del mito. Vale a dire: il discorso riportato sopra può avere un senso per il rito: la eventuale « formazione di reazione » può essere intesa come reagente al *mutabile*, su cui il rito dovrà intervenire tenendosi esso stesso nella zona dell'*immutabile*; ma non ha nessun senso per il mito, dove si avrebbe esattamente il contrario: concernendo ciò che è ritenuto *immutabile* (o irrimediabile), il mito agisce tenendosi in una zona di estrema *mutabilità* (il pre-cosmico) ed esprimendosi per varianti.

Né è detto che la riduzione, sia pure formalmente corretta, di mito e rito alla « paura del cambiamento », esaurisca il discorso. C'è anche la « paura del non cambiamento » da considerare: noi stessi abbiamo più volte indicato la possibilità di interpretare l'« immutabile » come l'« irrimediabile » (e dunque negativamente). E la stessa « paura del cambiamento » non è detto che debba riferirsi sempre e soltanto al divenire storico; può anche riguarda-

quale bisogna fare i conti dagli anni quaranta a tutt'oggi, ogniqualvolta si tocca la questione dei rapporti tra mito e rito (e noi non ci sottrarremo sbrigativamente a questo confronto); certamente, al suo impegno sistematico che, al di là della questione mito-rito, sembrò aprire nuove prospettive alla storia delle religioni, ed in realtà indicò uno o più modi di fare « storia delle religioni » *senza fare storia.*

re la « comunicazione », che per essere tale deve disporre di un orientamento verbale e gestuale « immutabile » (appunto: rituale), ma esprimendosi in una lingua già determinata può parlare « mutabilmente » (appunto: per varianti mitiche) di una « indeterminatezza » (o « mutabilità ») precosmica. Eccetera, eccetera.

Tutto ciò diciamo non per progredire nella nostra ricerca, ma per chiarire la nostra posizione, nonché l'esitazione a trascorrere dal particolare storico al generale filosofico. Invece, proprio in vista di un progresso di ricerca, veniamo al preannunciato appuntamento con la scuola mitico-rituale.

Capitolo X

L'ISTITUTO MITICO-RITUALE DELLA REGALITA'

1.

La scuola mitico-rituale prende corpo a partire da una raccolta di studi diretta da S. Hooke nel 1933: *Myth and Ritual*. Due anni dopo, nel 1935, esce una seconda raccolta, sempre diretta da Hooke: *The Labyrinth*. Il contenuto teorico di questi due volumi è sopravanzato da un risultato pratico: l'individuazione di un modello (*pattern*) mitico-rituale della regalità; a tale modello, considerato come una indissolubile associazione mitico-rituale, viene rinviata ogni teoria sul mito e sul rito e ogni discorso metodologico d'ordine storico-religioso.

Il *pattern* della regalità s'impone prepotentemente agli studi storico-religiosi: in senso positivo, come spunto di ricerca; in senso negativo, come oggetto di discussione. Sta di fatto che non può più venire ignorato. Diventa indizio e distintivo di una scuola storico-religiosa, appunto la scuola mitico-rituale, che fuoriesce dalla stretta cerchia di autori delle due raccolte, tutti orientalisti, per farsi portatrice di una metodologia riducente al rito ogni prodotto mitico, e che, in genere, viene accolta come una specie di antidoto all'irrazionalismo di marca germanica prevalentemente orientato dalla produzione mitologica. Di qui la formula sommaria, attribuita alla scuola mitico-rituale: il mito *deriva* dalla pratica rituale, o ne è la concettualizzazione; la quale poteva essere contrapposta alla formula, altrettanto sommaria, attribuibile all'irrazionalismo germanico (fenomenologismo, scuola di Frobenius, etc.): il rito *deriva* dal mito, o ne è la messa in pratica.

A parte ogni considerazione teorica, sta di fatto che il *pattern* della regalità viene accettato come un argomento storico-religioso di primaria importanza. E giunge gradatamente al punto da essere proposto, nel 1955, quale tema dell'8° Congresso Internazionale di Storia delle Religioni, tenutosi in quell'anno a Roma. Tre anni

dopo, nel 1958, esce una terza raccolta, edita ancora da Hooke: *Myth, Ritual e Kingship*. Con essa si può dire conchiuso il ciclo cominciato nel 1932: al *myth and ritual* che costituiva il problema iniziale, si aggiunge, come titolo, la « regalità » che è sembrata costituirne la soluzione.

La questione teorica del rapporto mito-rito, in sostanza, non è qualcosa di astratto dal materiale studiato, per quel che concerne la scuola mitico-rituale limitata alle tre ricerche dirette da Hooke. È piuttosto, come la nostra teoria-sintesi, una prospettiva imposta dallo stesso oggetto di studio che si è rivelato, strada facendo, un *pattern* mitico-rituale precisabile nell'istituto della regalità, quale polo d'orientamento per le culture del Vicino Oriente. Non vogliamo con ciò attribuire alla scuola mitico-rituale una ricerca senza preconcetti, i cui risultati debbano perciò essere accettati come una realtà obbiettiva. Fu certamente una ricerca condizionata, come sempre accade, ma se ci atteniamo ai risultati troviamo che questi superano sempre il condizionamento. Circa la scuola mitico-rituale parleremmo di un duplice condizionamento: uno ambientale e l'altro scientifico.

Il condizionamento ambientale è dato dal tempo e dal luogo: l'Inghilterra all'inizio degli anni trenta. È un condizionamento più religioso che storico-religioso. L'interesse per le culture della Mezzaluna Fertile non era puramente accademico (storico-filologico, archeologico), ma trovava una giustificazione nella possibilità di rinvenire in quelle culture i presupposti del cristianesimo, o i suoi fondamenti orientali mediati dalla Bibbia, allo scopo di farne altrettanti argomenti « teologici ». Non si era, del resto, molto più religiosamente condizionati dei ricercatori germanici qualificabili come « irrazionalisti »: basti pensare ad un Rudolph Otto (morto nel 1932) che tanta parte ebbe nell'indirizzare gli studi storico-religiosi senza essere dichiaratamente uno storico delle religioni, in quanto fu professore di teologia di confessione luterana. Comunque, a parte queste considerazioni generali, ci è dato di trovare un condizionamento ancora più specifico o occasionale,

rilevato da uno degli autori di *Myth, Ritual and Kingship*, Brandon, che conclude la serie dei contributi con una analisi retrospettiva. Il tema di ricerca della scuola mitico-rituale veniva parzialmente suggerito da un'esigenza di rivalutazione del rito sentita dalla teologia anglicana: si trattava quasi di restituire una dimensione « cultuale » all'ambiente protestante che, cospetto al cattolico, appariva pressoché « de-ritualizzato ». Brandon adduce al riguardo due coincidenze che dovrebbero, secondo lui, essere significative: la revisione del *Book of Common Prayer* (1927-28) e il symposium su *Liturgy and Worship*, i cui atti furono editi nel 1932.

Il condizionamento scientifico è chiaramente dato dal *Golden Bought* di Frazer. Dico chiaramente anche se solo di rado emerge in modo esplicito. L'opera monumentale di Frazer s'impose dovunque per la sua portata enciclopedica; ma tanto più in Inghilterra dove, e sia pure come conclusione di una fase, si presentava quale *summa* della gloriosa antropologia britannica il cui influsso s'era avvertito in ogni campo specialistico degli studi. Ma, per trascorrere anche in tal caso dal generico allo specifico, osserveremo soltanto che nel *Golden Bought* ci sono tutti i presupposti per la definizione di quella « regalità sacra » che sarà l'oggetto tipico e qualificante della scuola mitico-rituale.

Circa i risultati che, come ho detto, superano ogni condizionamento, ci atterremo ad un consuntivo dello stesso Hooke, fornito nella introduzione al *Labyrinth*, e dunque precedente alla diffusione in senso metodologico o teorizzante dell'indirizzo mitico-rituale. Dall'esame del materiale egiziano, babilonese, e, in generale, dell'ambiente in cui è sorta la cultura ebraica (e qui scorgiamo il condizionamento religioso) emerge la tesi (ma per noi: teoria-sintesi) per cui: mito e rito sono inseparabili nella fase originaria; il fondamento comune delle religioni studiate è dato da un complesso di riti tendenti ad assicurare il benessere della comunità per mezzo della figura del re; questo complesso rituale va riguardato come rappresentazione drammatica della morte e resurrezione del re (e qui scorgiamo il parziale condizionamento frazeriano).

Per quel che riguarda il rapporto mito-rito è bene riportare le stesse parole di Hooke: « Insieme con il rituale, e come parte essenziale di questo, si è spesso rinvenuta, in una forma o nell'altra, *la recitazione del racconto la cui trama veniva realizzata dal rito.* Era questo il " mito ", e la sua ripetizione aveva la stessa potenza dell'esecuzione di un rito. In origine la cosa detta e la cosa fatta erano inseparabilmente unite, poi, nel corso del tempo, furono dissociate e hanno dato luogo a forme letterarie, artistiche e religiose variamente differenziate ». Notiamo che, al di là della questione del tipo « gallina o uovo », c'è nel discorso di Hooke l'esigenza di definire mito e rito in un rapporto di reciprocità o simmetria; semmai, l'asimmetria si riscontra nella probabilità di spiegare il mito in rapporto al rito, anziché viceversa, ovvero nel partire dal rito come un dato di fatto che non ha bisogno di spiegazioni. Il che non significa che si vuole far derivare il mito dal rito: è semplicemente una esegesi che dal rito giunge al mito.

Hooke ci delinea lo sviluppo di questo punto di vista esegetico: l'oggetto originario della ricerca è costituito dal rito; si rinviene un *pattern* a cui sono riferibili certi miti; si dà una definizione pratica di questi miti in quanto agenti in funzione del *pattern.* Inoltre s'intravede una definizione teorica che va al di là dell'efficacia rituale del mito (cioè la recitazione del testo mitico) e concerne: la capacità del mito di fondare valori; la differenza tra accezione storica e accezione mitica di un racconto, la extra-temporalità del mito. Tutto ciò è già, embrionalmente, nel discorso introduttivo di Hooke; ma non avrà uno sviluppo adeguato nella scuola mitico-rituale i cui enunciati, al riguardo, si tengono sempre a questo fondamento pragmatico: « Al di fuori del rapporto con il culto, il mito non è più mito, ma diventa arte, poesia, filosofia, scienza, etc.: un prodotto umano di cui si ha la coscienza come tale » [1].

[1] S. E. Hymans, *The ritual view of myth and mythic*, « Journal of American Folklore » 68 (1955), pagg. 462 sg.

2.

Il contributo che dà l'inizio e il titolo alla seconda raccolta di Hooke, quella del 1935, è di C. N. Deedes, e s'intitola appunto *The Labyrinth*. Il tema del « labirinto » viene scelto e utilizzato per rilevare il *pattern* mitico-rituale della regalità egiziana. È un tema che aveva già avuto ampia diffusione negli studi storico-archeologici, e più ne avrebbe avuta in seguito nel campo degli studi storico-religiosi. L'operazione di Deedes consiste nel cercare in Egitto, quale centro di espansione del segno labirintico, la funzione originaria del « labirinto »; da questa ricerca emerge il *pattern* della regalità che si pone alla nostra attenzione in quanto il soggiacente istituto monarchico è senza dubbio originale e probabilmente « originario » dell'Egitto, almeno quanto « originario » è il segno labirintico.

Ma oltre al tema esplicito del labirinto, un altro tema è implicito nel costrutto di Deedes: il *dying-god*, il « dio morituro » a cui Frazer intitola il terzo volume del *Golden Bought* [2]. Si diceva appunto del condizionamento frazeriano ... Il « dio morituro », ossia un dio di cui esiste un mito di morte, è per Frazer il corrispondente divino del re-mago che viene ucciso e sostituito prima che, invecchiando, perda completamente il suo vigore. Il modello di questo re-mago è, come si sa, il *rex Nemorensis*, il sacerdote del santuario di Diana aricina (nei pressi dell'odierna Nemi) che entrava in carica per aver saputo uccidere in duello il suo predecessore. « La strana regola di questo sacerdozio non ha alcun riscontro nell'antichità classica e non si può spiegare per mezzo di essa. Per trovarne una spiegazione dovremo spingerci molto lontano », dice Frazer [3]. E di fatto Frazer si spinge lontanissimo in una comparazione universale fino a trovare i « riscontri » che il mondo classico non gli offriva. Ora nel contributo di Dee-

[2] Ed anche Frazer parla del Labirinto: v. pagg. 76 sgg. di *The Dying God* (*Golden Bought* III, 1911).

[3] Pag. 33 della traduzione italiana (*Il ramo d'oro*, Torino 1950) della editio minor del *Golden Bought*.

des, troviamo coerentemente associati il *dying-god*, che in Egitto è Osiride, e il re-mago che è naturalmente il Faraone; e fin qui non si va oltre Frazer che aveva già dato queste indicazioni, ma il materiale egiziano impone a Deedes una considerazione specifica del re-morto che, a differenza del modello *rex Nemorensis*, partecipa, dalla tomba, del potere esercitato dal re-vivo. Appunto a ciò alluderebbe il segno labirintico in quanto rappresentazione della tomba regale (di pianta labirintica) e emblema del potere regale esercitato dal faraone vivente.

Il segno labirintico è l'elemento base del meandro; il modulo meandrico può infatti essere riguardato come l'associazione di due segni labirintici. Questo segno labirintico è imposto all'attenzione degli studiosi da *The Palace of Minos at Knossos* (vol. I, 1921) di A. Evans che lo chiama « segno del palazzo » (pag. 359), coerentemente alla sua nota identificazione del Labirinto cretese, di cui ci parlano i classici, con il palazzo di Cnosso oggetto dei suoi scavi. Sarebbe dunque il segno del potere promanante dal palazzo-labirinto-reggia. Senonché Deedes è riluttante a trasferire questa presunta realtà cretese nell'Egitto del Vecchio regno a cui, d'altra parte, rinvia il « segno del palazzo » che è stato rinvenuto in sigilli egiziani di quell'epoca. E al palazzo come fonte di potere, sostituisce la tomba: il segno labirintico è la pianta della tomba regale e non del palazzo regale, almeno in Egitto, e comunque « labirinti » sono le tombe e non i palazzi. La contrapposizione tra tomba e palazzo finisce per qualificare, correttamente, la cultura egiziana: « noi sappiamo sulle tombe degli antichi re egiziani di più che sui loro palazzi, perché le tombe erano solidamente costruite in pietra e sono sopravvissute nel tempo, mentre la residenza regale era di una solidità molto inferiore » (pag. 4).

Ma, a parte questa constatazione circa la solidità degli edifici, ciò che Deedes mette in rilievo, e sia pure di sfuggita, è la contrapponibilità tra la residenza del re-morto e quella del re-vivo portando il tutto a livello sacrale. A questo livello la residenza storica del faraone, ossia la sua abitazione, ha meno importanza della « residenza » che chiameremmo sacrale o rituale. Stiamo

parlando di un costrutto mobile, effimero, a volte definito « dimora », e in cui prendeva posto il faraone per presenziare certe cerimonie; di sicuro nella festa *Sed* che si svolgeva a Bubasti. Chiara è la contrapponibilità delle due « dimore »: da un lato la tomba solida e fissata una volta per sempre, come ultima e definitiva dimora del faraone defunto, e dall'altro la « dimora sacrale » del faraone vivente, fatta in materiale leggero e deperibile, mobile, e destinata a non sopravvivere all'occasione per cui veniva costruita ed eretta. In questo sistema di relazioni trova senso la struttura labirintica intesa da Deedes come artificio funzionale in difesa della inviolabilità della tomba.

Soffermiamoci sull'effettivo guadagno di Deedes, rispetto al momento frazeriano rappresentato dal *rex Nemorensis*: la relazione, circa l'esercizio del potere, tra la tomba del faraone morto e il faraone vivente. Noi ne ricaveremmo due fatti storici, tali per essere irriducibili al modello *rex Nemorensis*: la necessità della relazione genetica tra predecessore e successore al potere e, conseguentemente, la creazione del sistema dinastico come soluzione di un problema del potere. Sia chiaro che con ciò non intendiamo destorificare, come Frazer ha fatto, il *rex Nemorensis*, né intendiamo porlo come una fase primitiva e anteriore alla soluzione egiziana, quasi che questa soluzione fosse la riforma evoluta di una successione al trono ottenuta mediante l'uccisione del predecessore; per quel che ci riguarda, ammessa la comparabilità tra l'istituto egiziano e l'istituto latino, potremmo anche pensare che questo derivi da quello e che quindi le differenze andrebbero riguardate come innovazioni invece che come presupposti. Ciò che per il momento destorifichiamo è la necessità che colui il quale detiene la carica, non importa se faraone o re-mago o *rex Nemorensis*, non venga a mancare del « vigore » richiesto dalle sue funzioni, « vigore » che, d'altro canto, si considera consumato dagli anni, insieme al vigore fisico, (e questo è in fondo il reale assunto frazeriano). Ora di fronte al problema di una conservazione del vigore (alla carica e non all'uomo che la esercita) il *rex Nemorensis* presenta una sua soluzione con l'eliminazione del *rex* da parte del

più forte successore, mentre l'istituto dinastico egiziano presenta una sua soluzione associando potenzialmente al potere padre e figlio: come il padre decresce in vigore, invecchiando, così il figlio cresce; ciò che il padre perde lo guadagna il figlio; e il tutto fino alla conclusione estrema in cui il padre perde la vita e il figlio guadagna il trono, ma la relazione resta tra la tomba in cui risiede il padre e il trono su cui siede il figlio.

3.

Lo studio di Deedes, pur seguendo il tema del labirinto fin dove gli è possibile (arriva fino al Medioevo Germanico passando per le culture mediterranee, Creta, Grecia, Italia)[4] e nelle varie forme d'espressione (mito, rito, danza, arte, etc.), di fatto non lo destorifica sostituendo un costrutto *a posteriori* al costrutto egiziano storico; egli dà al tema un luogo e una data di nascita; il Regno Antico egiziano, da cui si sarebbe diffuso nello spazio e nel tempo ancorché dissociato dall'originario complesso nel quale aveva valore immediato come rappresentazione della tomba regale. In altri termini: Deedes non opprime questa rappresentazione con una simbologia estranea al *pattern* mitico-rituale della regalità egiziana; e pertanto ogni connessione è sostanzialmente contenuta in fatti quali l'intronizzazione del faraone, la festa *Sed*, il mito osirico, il rito del « funerale di Osiride », organicamente correlati alla tomba regale. O almeno noi considereremo significativi questi fatti, e come tali ci soffermeremo brevemente su di essi, trascurando quanto nel discorso di Deedes è condizionato dal modello frazeriano invece che dalla realtà documentaria egiziana.

Il mito, in verità, parrebbe riproporci proprio il modello frazeriano del *rex Nemorensis*: Set uccide Osiride per regnare al suo

[4] La successiva ricerca etnologica ha notevolmente allargato l'area di diffusione della forma labirintica: dal continente euroasiatico fino alle lontane Americhe, per un itinerario che parrebbe passare per Nuova Guinea, Melanesia, e Polinesia.

posto, ma viene ucciso da Horus il quale regnerà al posto di Set. Ma di fatto realizza una successione di padre in figlio, e sia pure grazie all'intervento di Set. Set, d'altra parte, è escluso dal potere regale, e rispetto ad esso si presenta come una « alterità »: diciamo pure il pre-cosmico o l'a-cosmico che fonda il cosmico (la successione al trono, il sistema dinastico), o il « naturale » (la morte che condiziona e annulla ogni ordinamento umano) come presupposto di un proprio superamento « culturale » (senza la morte non ci sarebbe neppure la successione padre-figlio; ma questa successione salva l'istituto della regalità superando la morte stessa, o la morte dei faraoni storici). Che la dialettica precosmico/cosmico (e morte/vita) debba essere relativizzata all'istituto regale dinastico e non concerna genericamente la condizione umana o, seguendo Frazer, la relazione morte-fecondità, è dimostrato dal fatto che tutti i personaggi della vicenda osirica son contenuti in un solo *genos*; persino l'« alterità »: Set, pur se estraneo al regno, non è completamente estraneo a Osiride ma anzi ne è il fratello. Dunque, neppure per l'epoca del mito, quando tutto sarebbe stato ancora possibile, poteva configurarsi un pretendente al regno estraneo alla famiglia dinastica; e neppure laddove come in Set si presentava un pretendente destinato al fallimento, ossia a non regnare. Il *genos*, il principio della generazione di cui si parlò a suo tempo, trova una piena funzionalità nel sistema dinastico egiziano, o se vogliamo nel *pattern* mitico-rituale della regalità emergente in Egitto.

Iside è sorella di Osiride prima di esserne la sposa; e se il suo nome significa « trono » questo particolare tipo di « sororato » si pone come la condizione per l'acquisto del trono. Così come condizione per la perdita del trono (e della vita) da parte di Osiride è che il suo uccisore sia anche suo fratello. E condizione della vendetta di questo misfatto è che il vendicatore sia anche il figlio del vendicato; rientra nel compimento della vendetta, intesa come rimedio al male, non solo l'uccisione di Set ma anche l'ascesa al trono di Horus, il vendicatore.

In fondo la contesa per il trono è non tanto tra Osiride e Set,

quanto tra Set e Horus. Vale a dire: Osiride non si pone sullo stesso piano di Set; egli è già re (soltanto per aver sposato Iside); invece né Set né Horus sono re, al momento della contesa. Ciò che distingue i due contendenti è il loro atteggiamento nei riguardi di Osiride, l'uno contro l'altro a favore; e non quando Osiride è ancora il re-vivente, giacché allora Horus non era stato concepito (come è noto, il mito raccolto da Plutarco fa concepire Horus dal cadavere di Osiride rivitalizzato da Iside), ma quando Osiride è già stato ucciso. Vale a dire: il re-morto orienta l'acquisto e la detenzione del potere, così come la tomba regale orienta l'esercizio della regalità. Il « diritto » al regno, ossia ciò che nel mito fa di Set un perdente nei confronti di Horus vincente, è orientato dal morto Osiride: perderà chi è contro di lui e vincerà chi è con lui e per lui. Il che è espresso ritualmente in occasione della processione che in Abido portava Osiride dal tempio alla tomba e viceversa: in tale occasione aveva luogo un combattimento rituale tra il partito di Set e il partito di Horus, rispettivamente contro e in difesa del « cadavere » di Osiride.

Ecco in che modo il mito viene correlato al rito, e viceversa; e l'uno e l'altro sono correlati in funzione della regalità. Ecco in che modo emerge gradualmente il *pattern* mitico-rituale della regalità. Rispetto al quale Osiride non è un *dying-god*, rappresentante la morte della vegetazione (e neppure la morte in sé) ma è il re-morto che orienta l'esercizio della regalità in Egitto. Tanto che ogni faraone vivente s'identificava con Horus, così come ogni faraone morto veniva identificato con Osiride. La continuità dinastica si esplicava in una catena di cui ogni elemento veniva collegato al precedente come Horus a Osiride, e al seguente come Osiride a Horus.

4.

La morte del faraone determinava « naturalmente » l'ingresso in carica di suo figlio; ma questa « naturalità » doveva essere riscattata alla cultura. Da questo punto di vista era certamente più

« culturale », o completamente sottratta alla « natura », la successione del *rex Nemorensis*, il quale non moriva naturalmente ma veniva ucciso. In Egitto il riscatto culturale della successione naturale si svolgeva in modo più articolato e complesso; il che non fa meraviglia se compariamo, anche solo quantitativamente, il campo d'azione del faraone con il campo d'azione del re-sacerdote del bosco di Diana.

La successione al trono egiziano richiedeva due riti di passaggio: il re defunto doveva passare dalla condizione di Horus alla condizione di Osiride; suo figlio doveva acquisire la condizione di Horus. Il doppio passaggio realizzava la catena dinastica di cui si diceva sopra: ogni elemento veniva collegato al precedente come Horus a Osiride, e al seguente come Osiride a Horus. I due riti di passaggio sono: il processo funerario del re morto, che viene comunemente detto « osirizzazione »; l'intronizzazione del successore.

La cerimonia d'intronizzazione veniva differita al primo giorno della stagione (inverno) chiamata Emersione; era la stagione in cui il Nilo ritirava le sue acque, ed emergevano le terre precedentemente inondate rendendosi disponibili per la semina. Potremmo dire che così come la morte *naturale* del re richiedeva un rito che la riscattasse alla *cultura*, il rito *culturale* d'intronizzazione richiedeva un aggancio alla *natura*. Tuttavia sulla « naturalità » del fenomeno inondazione-emersione c'è qualcosa da rilevare: si tratta della vicenda stagionale che condizionava economicamente l'esistenza stessa degli Egiziani, e che perciò dovremmo considerare già acquisita alla cultura (agricoltura), o « cosmicizzata ». La valenza cosmica del primo giorno dell'Emersione si ricava da tre riti che si potevano celebrare solamente in quel giorno: l'intronizzazione, di cui si è detto; l'erezione annuale della colonna *djed*; la festa giubilare *Sed*. C'è evidentemente una correlazione tra i tre riti.

La colonna *djed* era concepita come la « colonna vertebrale di Osiride »; la sua rappresentazione ideografica nella scrittura geroglifica significava « stabilità » « durata ». Colleghiamo le due nozioni a partire dal « funerale di Osiride », un rito che aveva luogo

il giorno precedente l'erezione della colonna *djed*: Osiride muore, ma del suo corpo resta la struttura ossea; le ossa partecipano della indeperibilità delle pietre; la « colonna vertebrale di Osiride » è appunto una colonna di pietra; è « duratura » e « stabile », come la tomba del faraone costruita con solida pietra e difesa o celata dal labirinto. La colonna *djed* è un polo d'orientamento, e una garanzia di continuità, quando con l'Emersione si dà inizio al nuovo ciclo agricolo: dovrà essere nuovo ma non *differente*. Allo stesso modo la tomba regale costituisce un polo d'orientamento e una garanzia di continuità per il ciclo storico che si apre con l'intronizzazione del nuovo re. La relazione tra morte di Osiride e morte del faraone, da un lato, e erezione della colonna *djed* e intronizzazione, dall'altro, si coglie equiparando inondazione/emersione a vita/morte, come se il suolo egiziano rinascesse a nuova vita nel primo giorno dell'Emersione. Osiride muore nell'ultimo giorno della stagione Inondazione (rito del « funerale di Osiride »); il faraone è come se morisse in quello stesso giorno, in quanto l'intronizzazione poteva aver luogo soltanto il giorno dopo. Chiaro è il tentativo di connettere la vicenda stagionale annua con la vicenda storica del re: vedremo a suo luogo (pag. 452) i sorprendenti effetti calendariali di questa connessione; per il momento diciamo: la crisi della regalità determinata dalla morte di un faraone veniva *collocata* nel momento risolutorio della crisi stagionale determinata dall'inondazione del Nilo. In questo stesso momento risolutorio — il 1° giorno dell'Emersione — veniva *collocata* anche la festa giubilare *Sed*.

La festa giubilare *Sed*, come l'intronizzazione, serviva a superare una crisi della regalità, almeno apparentemente. Anche per questa festa, come per l'intronizzazione, dovremo constatare sorprendenti effetti calendariali; adesso comunque contentiamoci delle « apparenze », il che è giustificato dal fatto che esse sono abbastanza significative di per sé. Dunque, il primo loro significato è: superamento di una crisi della regalità. Questa volta la crisi non è determinata dalla morte, bensì dall'invecchiamento di un faraone. La festa *Sed* veniva infatti celebrata dopo 30 anni di regno, allo

scopo di « rinvigorire » il faraone in carica. Questa è almeno l'opinione più accreditata, i cui presupposti sono chiaramente « magistici ». Ora tuttavia vediamo che questa opinione contrasta con un nostro presupposto, tutt'altro che magistico!, nonché con la logica dei riti della festa *Sed*.

Il nostro presupposto era (cfr. sopra, pag. 258): l'istituto dinastico risolve il problema dell'invecchiamento o deperimento di un re, in quanto man mano che il re-padre *decresce* in vigore, l'erede al trono *cresce*, e quel che perde il padre lo acquista il figlio. Bene, la festa *Sed* si cala perfettamente in questa prospettiva, perché un suo momento significativo era la proclamazione ufficiale dell'erede al trono da parte del re in carica. Dunque più che una fuga all'indietro rispetto all'attualità storica — quale sarebbe la pretesa di far ridiventare giovane un re che ha sulle spalle 30 anni di regno —, la festa *Sed* è una fuga in avanti: anticipa la vicenda di morte e di successione. Questa è appunto la logica dei riti della festa *Sed*: 1) il faraone veniva « osirizzato » come se fosse morto (altro che rinvigorimento o ringiovanimento, si trattava addirittura di una « mortificazione »); 2) in tal modo il faraone, acquistando la condizione di Osiride, perdeva quella di Horus, e la rendeva disponibile al figlio; 3) proclamando il figlio erede al trono gli conferiva la condizione di Horus, quella stessa condizione che, senza la festa *Sed* (ossia se il faraone in carica fosse morto prima di raggiungere i 30 anni di regno), suo figlio avrebbe raggiunto soltanto col rito d'intronizzazione.

In conclusione: la festa *Sed* è una intronizzazione, sia pure eccezionale o fittizia, e come la normale e reale intronizzazione doveva collocarsi nel primo giorno della stagione Emersione. Perché il trentennio rendeva necessaria questa « finta intronizzazione »? A suo luogo, come già promesso, troveremo una necessità calendariale, ossia d'ordine astronomico-matematico; qui ci preme rilevare una necessità inerente all'istituto regale, e precisamente la indissolubilità del rapporto padre-figlio, la sua equiparazione al rapporto Oriside-Horus, la relazione tra tomba regale e azione del re vivente. Da questo punto di vista dobbiamo considerare il

rapporto padre-figlio rispetto all'istituto rigorosamente monarchico: *uno solo* era Horus, e perché il rapporto padre-figlio si realizzasse nella forma Osiride-Horus era necessario che il padre (Osiride) morisse. Questa rappresentazione dell'istituto monarchico veniva ribadita ad ogni morte regale; e quando passavano 30 anni senza che lo si potesse fare, si ricorreva alla festa *Sed* che otteneva eccezionalmente quel che normalmente si otteneva con l'intronizzazione. Quando riferiremo questo discorso alle accennate realtà astronomico-matematiche del calendario, troveremo che anche a quel livello di lettura la festa *Sed* otteneva eccezionalmente quel che normalmente si otteneva con l'intronizzazione.

5.

La complessa relazione tra i fatti di cui abbiamo dato conto nei paragrafi precedenti è riducibile alla formula: Osiride/Horus = tomba regale fissa/residenza regale mobile = faraone morto-/faraone vivente. La formula ci dà ragione di un *pattern* mitico-rituale, in cui non c'è più né mito né rito, nel senso con cui abbiamo fin qui proposto di usare i due termini: mito che dovrebbe concernere l'immutabile e rito che dovrebbe concernere il mutabile. Al loro posto c'è un istituto storico, quello della regalità egiziana che, come « mito », sottrae se stesso alla contingenza, e, come « rito », ha proprio la contingenza per oggetto; più precisamente in esso coincidono una funzione mitica ed una rituale così da rendere la parola del faraone « immutabile » come una fondazione mitica, ma anche « mutabile », e sia pure ad opera del faraone stesso, come si presuppone che sia il campo d'azione del rito. Ma prima di procedere oltre sulla strada dell'astrazione logica, soffermiamoci su uno degli strumenti concettuali che stiamo utilizzando: il mito. Quando parliamo di « mito » per l'Egitto, è possibile intendere una realtà storico-fenomenica uguale a quella sottintesa al concetto greco di *mythos*, da noi utilizzata quando abbiamo formulato la relazione mito/rito nei termini di immutabile/mutabile?

Prima di tutto osserviamo che non c'è in Egitto un termine corrispondente al greco *mythos*, né un concetto correlabile, come in Grecia, al *logos*, al modo con cui si procedeva alla contrapposizione dell'uno all'altro. Né c'è in Egitto una funzione poetica corrispondente a quella greca. Non ci sono neppure miti, ossia racconti organicamente riferiti come tali: i « miti » egiziani ci sono stati consegnati, e quindi redatti alla greca, da autori greci: Erodoto, Plutarco, Dionigi d'Alicarnasso, ecc.; il mito osirico è stato redatto da Plutarco.

In Egitto la presenza di « miti », che però noi non chiameremmo così se non conoscessimo altre mitologie e soprattutto la mitologia greca, è attestata da ciò che a noi appaiono « allusioni » ad un *corpus* mitico. Tali « allusioni » sono parte integrante di inni, preghiere, formule funerarie, formule « magiche », dediche, formule qualificatorie, ecc. Unica eccezione è forse la cosiddetta *Teologia di Menfi*, ma appunto recepiamo questa redazione più come una « teologia » che come un reale mito cosmogonico, anche se di fatto si tratta di cosmogonia-cosmologia; e assai probabilmente si tratta di un testo didascalico, ossia più cosmologico che cosmogonico.

La situazione egiziana rivela una effettiva associazione mitico-rituale, che è anche indistinzione di mito e rito. Pertanto non deve farci meraviglia che, a partire dal materiale studiato, *quel* materiale, si sia stati tentati da parte della scuola mitico-rituale di generalizzare la particolare situazione egiziana al punto da porre come originaria l'associazione mito-rito e secondaria, o frutto di corruzione rispetto al modello originario, la loro eventuale dissociazione. E si giustifica anche come, a partire da una reale situazione storica, sempre quella egiziana, ossia sempre quella cultura che non ha prodotto « miti » nel senso a cui ci ha abituati la familiarità con la mitologia greca, l'arrivo, sulla via di una generalizzazione, possa essere: prima c'è il rito come realtà positiva, e poi c'è o ci può essere il mito come interpretazione del rito, o sua « narrazione » o sua « redazione letteraria ».

Ora, dunque, anziché scandalizzarci delle teorie formulate dalla scuola mitico-rituale, anziché qualificarle categoricamente assurde, persino le più discutibili (esasperata riduzione di ogni « mitico » al « rituale » [5]), anziché respingerle come superate (ma da altre teorie!), ci si pone la preannunciata esigenza di un confronto tra le realtà storiche egiziane di cui l'associazione mitico-rituale ci rende a suo modo conto, e le realtà storiche d'altre culture di cui voleva, e sia pure da una limitata prospettiva, rendere conto la nostra teoria-sintesi del mito/rito = immutabile/mutabile. E dal confronto ricaviamo che, mentre la cultura egiziana opera mediante una associazione logica di mito e rito, la logica sottintesa alla distinzione tra mito che concerne l'immutabile e rito che concerne il mutabile è chiaramente dissociante. In altri termini: le realtà storiche egiziane ci pongono come punto di partenza una associazione mitico-rituale; le realtà storiche considerate da noi in precedenza ci costringono a partire da una dissociazione mitico-rituale, per la sua capacità di dissociare nell'acquisizione culturale del mondo ciò che è passibile d'invervento umano da ciò che non è passibile.

Cogliamo, perciò, l'occasione non tanto di commisurare una nostra teoria con astratte teorie altrui, quanto di confrontare la cultura egiziana con altre culture nei modi del comparativismo storico, e cioè allo scopo di guadagnare alla storia la « peculiarità » egiziana, differenziandola se e in quanto differenziabile. Ecco perché ci poniamo l'associazione mitico-rituale osservabile in Egitto come un fatto storico e non come un fenomeno inerente alla natura del mito e del rito.

6.

Il fatto storico egiziano che, da un punto di vista, ci appare come associazione mitico-rituale, da un altro punto di vista potrebbe configurarsi come una « demitizzazione », o come l'elimi-

[5] Per es. l'esegesi di Th. Gaster che, notoriamente, riduce *ogni* mito a « canovaccio » di una rituale rappresentazione drammatica.

nazione di una funzione mitica a vantaggio della funzione rituale. Il che accorderebbe le realtà storiche egiziane con le posizioni teoriche degli studiosi di quelle realtà, in quanto agenti nell'ambito della scuola mitico-rituale e operanti in senso « demitizzante » (o nel senso della priorità-privilegio del rito sul mito che finisce per eliminare una funzione mitica a livello teorico).

Se accogliamo, con tutte le dovute cautele, la prospettiva della « demitizzazione », dobbiamo trarne come conclusione che la cultura egiziana abbia inteso ridurre ogni cosa al « passibile d'intervento umano ». In una forma, certamente più cauta, diremmo che in quella cultura è avvertibile una tendenza a far coincidere i due diversi piani della realtà che il mito e il rito dovrebbero rispettivamente, e in contrapposizione, individuare: il non passibile d'intervento umano e il passibile.

Diciamo « cultura egiziana », ma forse dovremmo dire « *pattern* mitico-rituale della regalità », restringendo all'istituto dinastico lo sforzo diretto alla coincidenza mitico-rituale. Ma non dimentichiamo che è proprio e soltanto il *pattern* regale e la sua realizzazione dinastica a dare una configurazione unitaria alla cultura (e alla religione) egiziana. Se mancasse questo orientamento ci troveremmo di fronte a tante religioni (e probabilmente culture) quante erano le città nilotiche. Riprenderemo questa questione al momento opportuno; per adesso limitiamoci ad alcune considerazioni generiche su certe significative espressioni della cultura egiziana.

Di fronte alla morte, per cui non c'è possibilità d'intervento umano, la maggior parte delle culture ha prodotto miti d'origine della morte. Il che quadra con la funzione che noi abbiamo attribuito al mito: designare la realtà non passibile d'intervento umano. Ora in Egitto accade una cosa straordinaria: la presa di posizione circa la morte non è orientata da miti d'origine della morte, ma da quelli che chiameremmo « miti d'origine della vita », se si presentassero sotto forma di mito. E la forma in cui si presentano è quella della qualificazione del morto mediante l'attribuzione (che nella finzione rituale può diventare autoattribuzione)

di funzioni e di titoli cosmogonici, ossia si dà al morto il nome e la funzione degli esseri primordiali che avrebbero dato origine al mondo. In una tradizione che va dai Testi delle Piramidi (2500-2300 a.C.), ai Testi dei Sarcofaghi (2300-2000 a.C.), al cosiddetto Libro dei Morti (materiale dal 1500 a.C. in poi), si perpetua l'utilizzazione di nozioni cosmogoniche ai fini di un orientamento di fronte alla morte. Diamo qualche esempio.

Dai Testi delle Piramidi: « (Questo re) è stato messo al mondo nel Nun, quando il cielo non esisteva ancora, quando la terra ancora non esisteva ... »; « Salve o Aton, venuto da solo all'esistenza » (il saluto è rivolto non al dio Aton, ma al defunto).

Dai Testi dei Sarcofaghi: « Io (il defunto) ero colui che fece Aton quando mise al mondo Shu e Tefnut, quando da uno divenne tre, quando separò Geb da Nut ... »; « Io ero l'anima di Shu che sta sulla fiamma, il fuoco che Aton produsse con le sue mani masturbandosi ... ».

Dal Libro dei Morti: « Io sono il gran dio che è venuto all'esistenza da sé — E chi è costui? — È l'acqua, è Nun, padre degli dèi ... ».

Si potrebbe accettare tutto questo spiegandoselo alla maniera di Eliade, come una iterazione rituale d'un mito cosmogonico ai fini di « vivificare » il morto riattualizzando i principii stessi della vita. Ma senza destorificare la « spiegazione », ossia senza farne una caratteristica funzionale del mito cosmogonico o del mito in genere; bensì prendendo atto che in Egitto accadeva ciò *diversamente* da altre culture in cui non soltanto ciò non accade, ma addirittura si pone in evidenza l'inevitabilità della morte, e dunque il suo mito d'origine, anziché il mito d'origine della vita. In altri termini, gli Egiziani invece di servirsi di un mito per separare la realtà dei viventi dalla realtà dei morti per « fondare » l'ineluttabilità della morte, riducono il mito cosmogonico a servizio funebre.

E, si badi bene, si tratta del mito cosmogonico e non del mito antropogonico che conterrebbe già in sé l'ineluttabilità della morte come qualificante la condizione umana. Sarebbe come se nel culto

cristiano invece di ricordare: « polvere sei » (mito antropogonico) « e polvere ritornerai » (ineluttabilità della morte), si dicesse: « Sei il Creatore del cielo e della terra ». Ci si perdoni l'immagine che, tuttavia, non vuole essere un argomento, ma piuttosto un esercizio dimostrativo della difficoltà di ridurre formule generiche, destorificate, a determinate culture storiche.

C'è poi un'altra questione. Le testimonianze addotte muovono da un'epoca in cui il trattamento « vivificante » del morto mediante la sua identificazione con i protagonisti di miti cosmogonici era riservato al solo faraone, e arrivano ad un'epoca in cui tutti i morti subiscono lo stesso trattamento. Così che, almeno agli inizi, dovremmo parlare non già di un orientamento culturale egiziano, bensì di orientamento specifico in vista del *pattern* regale. Bene, ciò starebbe a dimostrare proprio quel che si diceva sopra: è la storica realizzazione dinastica a unificare l'Egitto, non solo geograficamente come di solito si presume, ma anche e soprattutto culturalmente; tanto che un rito che sembrerebbe aver senso esclusivamente nel contesto della regalità, finirà per averne uno anche per i comuni mortali. Ed uno anche per i fenomenologi delle religioni che facendo astrazione dalla storicità egiziana non prendono in considerazione la possibilità che una utilizzazione del mito cosmogonico in funzione di rito vivificante possa essere un prodotto culturale egiziano diffusosi come altri prodotti culturali, e ad es. lo stesso istituto regale.

7.

Abbiamo prospettato i vantaggi che la coincidenza del piano mitico col piano rituale può dare: tutto diventa passibile d'intervento umano, persino la morte, e niente si pone come ineluttabilmente fondato dal mito. Ma la cosa ha anche i suoi svantaggi: tutto diventa incerto, niente è dato una volta per sempre, non c'è stabilità, ma tutto può essere corrotto dall'intervento umano o comunque dal divenire storico.

Di fatto non c'è in Egitto una rappresentazione del mondo che

equivalga al *kosmos* greco. Non c'è l'immagine di un cosmo ordinato una volta per sempre. In Egitto al posto di ciò che in greco si diceva *kosmos*, troviamo qualcosa che si diceva *maat*. Scrive Frankfort circa il termine *maat*: « Si tratta di un concetto che appartiene sia alla cosmologia che all'etica ... La nostra lingua non possiede un vocabolo che come *maat* abbia un significato sia etico che metafisico. Talvolta dobbiamo tradurre " ordine ", talaltra " verità "; altre volte ancora " giustizia " ... »[6]. Non vorremmo tentare l'impresa di ridurre ad un nostro concetto il concetto egiziano di *maat*, che lo stesso Frankfort dà per impossibile (assumendo il tutto ai fini di una corretta differenziazione culturale tra Egitto e Occidente moderno); ma, per continuare il confronto con il greco *kosmos*, potremmo intendere *maat* come un « equilibrio cosmico », che contrapporremmo utilmente alla concezione statica del cosmo greco.

L'idea di « equilibrio » sottintende la possibilità di una sua rottura, come una minaccia attuale. L'equilibrio connotato dalla dea *Maat*, e cioè la stessa condizione di *maat* resa in forma divina, può essere ad ogni momento turbato da esseri anti-cosmici, quale il serpente Apopi. Non si tratta di esseri pre-cosmici sconfitti una volta per sempre dalle divinità cosmiche, come succede nella religione greca. In Egitto si tratta di *attuali* « nemici » del cosmo. Dal momento che niente è stato deciso, per sempre, all'epoca del mito, tutto adesso diventa incerto; appunto come si diceva sopra. Non si può essere sicuri neppure che domani alla notte seguirà il giorno.

Non è detto, in Egitto, che il sole sorgerà ancora. Il sole ogni sera è moribondo, e potrebbe anche morire definitivamente. Il sole va « vivificato » come si « vivificano » i morti: vale a dire: mediante la recitazione di miti cosmogonici. Conosciamo uno scritto, usualmente definito « magico », del IV sec. a.C. (Papiro

[6] H. Frankfort, *La religione dell'antico Egitto*, Torino 1957 (trad. ital. di *Ancient Egyptian Religion*, New York 1948), pagg. 64 sg.

Bremner Rhind) ma che gli studiosi considerano la redazione di un testo di parecchi secoli prima. Il testo è detto « magico » in quanto serve a dar vita al sole. Esso è in realtà un mito cosmogonico, o sarebbe altrove un mito cosmogonico in cui neppure si rappresenta una eventuale lotta tra Ra, il sole, e il mostro Apopi che ne minaccia l'esistenza; in Egitto diventa il « libro sul conoscere i modi di esistenza di Ra e di abbattere il serpente Apopi »: la cosmogonia diventa una teogonia e i vari dèi, così evocati, sono scongiurati, alla fine del testo, di creare la forza necessaria all'abbattimento di Apopi.

L'equilibrio-*maat* può essere rotto da invasioni straniere, da sconfitte, da rivolte, ecc.; ma allora sarà ristabilito dal faraone « restauratore » che, in tale veste, impersona il demiurgo mitico, o comunque ne svolge le funzioni. L'equilibrio-*maat* è sconvolto dalle ingiustizie: ed allora il faraone che lo « restaura » si presenta in veste di giudice. L'equilibrio-*maat* è sempre rotto alla fine di un ciclo: durante gli ultimi cinque giorni dell'anno (gli epagomeni) che venivano aggiunti ai 12 mesi di 30 giorni per arrivare all'anno di 365 giorni; nei giorni finali delle stagioni; durante la festa Sed che conteneva, come si è detto, l'idea della conclusione di un regno e comunque realizzava la conclusione di un periodo trentennale di regno. E ogni volta era affidata al faraone la restaurazione di *maat*, con la quale si apriva il nuovo ciclo. Il che era significato dall'offerta di una immagine della dea Maat da parte del faraone, ogni volta che questi era chiamato alla solenne « restaurazione » rituale.

Tutto è incerto, dicevamo, laddove il piano del mito coincide con il piano del rito, e diventa riattualizzabile non solo la cosmogonia, bensì le condizioni stesse in cui si è avuto l'evento cosmogonico. Ma in Egitto resta « certo » l'istituto della regalità, contro il quale nulla può, nemmeno la morte, dato il sistema di successione di padre in figlio. Tutto parrebbe passibile d'intervento umano; ma in verità questa indifferenziazione del reale è vanificata dall'istituto regale, esso stesso sottratto all'intervento umano. E

poi non è neppure esatto parlare d'intervento umano, in quanto l'unico che possa intervenire è il faraone; gli altri agiscono sempre per delega.

8.

Il raffronto tra ciò che in Egitto riusciamo a recuperare come « mito » e ciò che in Grecia è *mythos*, ci induce a comparare due diverse situazioni, o meglio due diversi sistemi culturali: quello egiziano connotato dall'associazione mitico-rituale e quello greco connotato dalla dissociazione. Se per l'Egitto abbiamo detto che non c'è un solo mito astratto dalla funzione rituale, per la Grecia si può dire esattamente il contrario: non c'è un solo mito conservatoci in un contesto rituale.

Che questa dissociazione mitico-rituale rientri nella « mentalità » greca, o, più esattamente, negli schemi concettuali della cultura greca, è dimostrato dal fatto che si potesse annoverare tra le probabilità, quella di un culto prestato a dèi dei quali non si conosca, oltre che le vicende mitiche, neppure il nome. Come fa Erodoto (2, 52) accogliendo una tradizione appresa nel santuario di Dodona, secondo la quale i più antichi abitanti della Grecia avrebbero sacrificato agli dèi senza conoscerne né il nome né l'*eponymia*, ossia un appellativo che li connotasse per funzione o per una vicenda mitica o per la localizzazione, etc. Ed è curioso che anche Erodoto, come noi, contrapponga a questa possibile situazione greca la situazione egiziana; infatti egli così completa le notizie avute a Dodona: « Poi, dopo molto tempo, appresero dall'Egitto i nomi di tutti gli dèi, tranne che quello di Dioniso che impararono molto più tardi »[7].

[7] Non dimentichiamo che ciò è detto nel secondo libro delle *Storie*, il cui argomento è proprio l'Egitto. Ai nostri fini interessa che fosse possibile stabilire una relazione tra la religione greca e la religione egiziana — il che Erodoto *deve* fare nel riferire a Greci realtà egiziane — nei termini di un culto dissociato dal mito, in Grecia, e strettamente associato al mito, in Egitto. La questione dei nomi divini, poi, non viene

Quanto all'istituto della regalità, nei cui riguardi abbiamo visto funzionale l'associazione mitico-rituale egiziana, è possibile assumere anch'esso come termine di paragone: la sua presenza denota e orienta tutta la cultura egiziana; all'incontro, noi, in questo stesso libro, abbiamo cercato di connotare i tratti più caratteristici della Grecia classica con il « rifiuto » dell'istituto regale. Come riprova, seguiamo Deedes nella utilizzazione, ai suoi fini, del mito greco del Labirinto: il mito di Teseo che si reca a Creta per uccidere il Minotauro.

Secondo Deedes questo mito attesterebbe la presenza in Creta dell'istituto regale di tipo egiziano: Minosse è il faraone-Osiride (sua moglie Pasiphae sarebbe Iside; ma Horus?); il Labirinto difende il centro della regalità; il centro della regalità è rappresentato dal Minotauro (o, al di fuori del testo teseico, da un toro sacro). Noi notiamo che il toro (o il Minotauro) non è la tomba regale; e notiamo anche che il Labirinto, in funzione del mito del Minotauro, non è un artificio destinato a difendere, ma è destinato a contenere, a imprigionare. Non è la dimora munita del Minotauro, ma è la prigione in cui viene relegata (e non difesa) la mostruosa presenza dell'uomo-toro (da cui ci si deve difendere); e poi sarà una prigione per lo stesso suo costruttore, Dedalo, caduto in disgrazia presso Minosse.

Noi non abbiamo difficoltà a credere che in Creta, come altrove (per es. in Mesopotamia) fosse giunto il modello egiziano della regalità; anzi, come vedremo meglio in seguito e come comunque abbiamo già sufficientemente dimostrato, la nostra posizione, al riguardo, è chiaramente diffusionista. Tuttavia non crediamo alla esportazione dall'Egitto, insieme all'istituto regale, di tutto il complesso sistema di relazioni (ai più vari livelli: politico, sociale, religioso, economico, etc.), che ne faceva un prodotto originale e

da Erodoto relegata alla tradizione di Dodona, ma prima di accennare a questa tradizione dice: « Dall'Egitto son venuti alla Grecia i nomi di quasi tutti gli dèi. Io ho scoperto che provengono da paesi stranieri, ma credo che per lo più siano giunti dall'Egitto ... E ciò mi è confermato dagli stessi Egiziani » (2,50).

originario della cultura egiziana. Se così fosse accaduto, tutto il mondo che avesse accolto l'istituto regale sarebbe diventato Egitto, e noi non distingueremmo oggi una cultura mesopotamica, o cretese, o altra, dalla cultura egiziana. Tutto ciò per dire: fino a che punto ha senso, ad es., l'identificazione di Minosse con Osiride? Avrebbe senso se tutto il complesso osirico fosse calabile nel complesso minoico; ma siccome questo non è possibile, il senso rimane soltanto se l'identificazione diventa di fatto una comparazione. Ha senso, infatti, comparare il complesso osirico con il complesso minoico, e non per cogliere soltanto le analogie, le quali tutt'al più non fanno che confermare la comparabilità, bensì per cogliere le differenze guadagnando in tal modo un fatto storico cretese, a partire da un fatto storico egiziano.

Continuiamo col nostro esempio. C'è una relazione egiziana tra Osiride, regalità e labirinto, e c'è una relazione cretese tra Minosse, regalità e labirinto; c'è anche una relazione egiziana tra Osiride e i morti, in quanto Osiride perdendo la sua regalità sui vivi acquista la regalità sui morti e compare anche come loro giudice; fa riscontro in Creta una relazione tra Minosse e i morti, almeno nell'accezione greca e nei limiti di una tradizione che poneva Minosse, una volta morto, come giudice dei morti. Tutti questi elementi ci portano non già all'identificazione Osiride = Minosse; ci confortano invece in una azione comparativa tra la cultura egiziana e quella cretese orientate rispettivamente da Osiride e da Minosse.

E dalla comparazione emerge, tra l'altro: la trasposizione cretese del centro della regalità, difeso dal labirinto, dalla tomba (e da Osiride) al palazzo-reggia (e quindi eventualmente ad un Horus, che tuttavia manca come elemento di riscontro), se nella attualità cretese il Labirinto è la residenza del re vivente; se poi, nella accezione mitica del labirinto, questo diventa la prigione di un « mostro » o di quanti, come Dedalo, mettono in pericolo la regalità minoica, la vecchia tomba, centro di regalità, diventa addirittura il centro dell'anti-regalità; quasi che il re cretese, invece di trarre da ciò che è « conservato » nel labirinto la garanzia

del regno, fondasse la sua capacità di regnare proprio allontanando da sé il contenuto labirintico. Potremmo dire che come in Egitto è importante, ai fini dell'esercizio della regalità, la relazione tra faraone-morto e faraone-vivo, così in Creta si fa importante distinguere e separare il morto dal vivo, come l'anti-vita dalla vita. Tuttavia, nell'accezione greca, Minosse è anche giudice dei morti, ossia prolunga, come Osiride, la regalità (o una funzione regale) nell'oltretomba; ma questo, anziché contrastare con la separazione della realtà dei vivi dalla realtà dei morti, può essere inteso come una equiparazione greca (e non cretese!) della realtà minoica (o cretese) con la realtà dei morti (in senso greco), e cioè per distinguere la cultura greca (come mondo dei viventi) da un'« alterità » che è, o può essere, tanto il mondo dei morti quanto il regno cretese di Minosse. Né è detto che sia così, o soltanto così: potrebbe trattarsi della utilizzazione greca di un principio di autorità cretese a cui non ci sottraeva neppure dopo morti.

9.

Se non trattiamo il mito al modo evemeristico con l'idea di scoprire in esso il riflesso di fatti storici, tutta la rappresentazione del regno minoico cretese redatta dalla tradizione greca va commisurata con i fini ultimi della grecità che vuole edificare se stessa e non offrire alla nostra storiografia i documenti per ricostruire le vicende cretesi. In tale senso possiamo anche prolungare il discorso cominciato sopra considerando certi elementi mitici o mitico-rituali particolarmente significativi per noi, in quanto connessi con il centro della regalità e la sua differenziazione nel passaggio dall'Egitto alla Creta « concepita » dai Greci.

Prima di tutto c'è la rottura della relazione tra il re vivo e la tomba del re morto, suo padre. Che cosa troviamo in cambio? La Grecia ci tramanda che ogni otto anni Minosse andava a consultare Zeus in una caverna del monte Ida. Alla rottura tra padre e figlio fa riscontro dunque una relazione tra il re umano e il

sovrano degli dèi. Può essere un modo di intendere la « osirizzazione » del re defunto, onde al posto del re morto troviamo effettivamente un dio; ma è anche un modo di rompere la catena dinastica. E tuttavia sappiamo anche, che, secondo una versione, Minosse sarebbe stato figlio di Zeus, e così si ricostituirebbe, ma sul solo piano della esemplarità mitica, la catena dinastica, spezzata sul piano della realtà attuale. E in un certo senso si ricostituirebbe, e questa volta sul piano del culto (la consultazione enneaterica di Zeus), anche la relazione tra il re vivente e la tomba (del predecessore) se si tiene presente che in Creta si concepiva un luogo di culto (o più d'uno, e forse la stessa caverna del monte Ida) come « sepolcro di Zeus ».

Con i « sepolcri di Zeus » in effetti non possiamo più parlare di accezione (mitica) greca delle realtà cretesi, ma abbiamo la documentazione diretta del culto tombale di un dio che, alla greca, poteva essere inteso come Zeus, in quanto sovrano, ma che, proprio per essere sovrano e morto, potrebbe, all'egiziana, essere inteso come Osiride. Quel che stiamo facendo, comunque, non è un tentativo di ricostruzione di un culto cretese, ma è il rilievo della funzione cretese come mediatrice della cultura egiziana alla grecità.

La grecità, allo stesso modo con cui ha rifiutato l'istituto regale, rifiuterà come « menzogna » l'attribuzione cretese di un sepolcro a Zeus [8]. Se dovessimo attenerci ad un « reale » culto

[8] Pettazzoni per rilevare il carattere speciale dello Zeus cretese, che per lui sarebbe « misterico », scrive tra l'altro: « In questo ambiente misterico s'inquadra anche la leggenda della morte di Zeus (Cic. *de nat. deor.* 3,21; Diod. 3,61; Firm. Mat. *de err. prof. rel.* 7,6). Essa non si trova che a Creta, dove varie città si disputavano l'onore di possedere il sepolcro di Zeus, fra le altre Cnosso ... Di qui l'invettiva di Callimaco (*hymn.* 1,8) contro i « Cretesi sempre bugiardi », perché responsabili della scandalosa menzogna che sonava bestemmia alla comune coscienza religiosa dei Greci, nonché la sua protesta (Callim. frg. 97 Schneider) contro Euemero, che naturalmente avrà utilizzato la tradizione cretese (Enn. frg. 526 Baehrens) per la sua teoria sull'origine della religione » (*La religione della Grecia fino ad Alessandro*, Torino 1953, pag. 38, n. 28).

cretese, diremmo che: era rivolto ad un dio che i Greci chiamarono Zeus, ma non era Zeus; un dio che aveva una o più tombe come Osiride, ma non era Osiride. Circa Minosse, ossia circa la sua « realtà » cretese, non si può dire neanche questo poco, in quanto ogni sua qualificazione è contenuta nel mito greco. Circa il *pattern* mitico-rituale della regalità, diremmo: è probabile che Creta sia stata un tramite della diffusione in Grecia dell'istituto della regalità; è certamente stata un polo orientativo in senso negativo (come qualcosa da rifiutare) nella formulazione greca di un rifiuto della regalità. E in tale ruolo negativo si muove appunto il mitico Minosse che, come è facile vedere, non realizza il *pattern* egiziano, ma anzi lo dissolve.

Il *pattern* egiziano a livello mitico fonda il sistema dinastico, mentre il mito di Minosse problematicizza la successione al trono escludendo la soluzione dinastica (successione di padre in figlio). Minosse non regna per essere succeduto al padre, neppure nella versione che ne fa un figlio di Asterio o Asterione, re di Creta. Infatti questo titolo non basta a fare di lui il nuovo re di Creta, in quanto il regno è conteso dai suoi due fratelli, Sarpedone e Radamante. Questa contesa fraterna potrebbe essere equiparata alla contesa Osiride-Set, ma allora emergono differenze significative: non c'è l'uccisione di Minosse (né Minosse uccide i suoi fratelli); la vittoria di Osiride su Set è una « rivincita » ottenuta da parte di suo figlio Horus, dopo che egli stesso era stato sconfitto da Set, mentre Minosse vince direttamente i suoi fratelli in una specie di ordalia in cui dimostra di avere il favore degli dèi. Questo è il punto: la vittoria postuma di Osiride non è personale ma è della regalità dinastica, ossia della coppia padre-figlio, mentre la vittoria di Minosse è personale; però mentre la fonte del potere regale, nel mito egiziano, è contenuta in coloro che esercitano la regalità (più propriamente il padre morto è fonte di regalità per il figlio vivo), nel mito minoico la fonte del potere diventa estranea a chi l'esercita. È estranea almeno per essere « divina » nei confronti di un re « umano »; e se poi il mito fa Minosse partecipe

del « divino » con la versione che lo recepisce come figlio di Zeus, non fa di Zeus anche la fonte del suo potere; infatti è Poseidon, e non Zeus, il dio a cui Minosse si rivolge per ottenere una manifestazione di benevolenza, e che, concedendogliela, permette a Minosse di regnare. Minosse non si rivolge a suo padre, né il padre umano Asterio né il padre divino Zeus, ma si rivolge a un dio « estraneo », Poseidon. E sarà questa « estraneità » ad impedire la formazione di una dinastia.

Il dono di Poseidon che permette di dimostrare a Minosse la benevolenza divina e, conseguentemente, il suo diritto a regnare su Creta, è un toro. Di quel toro s'innamora Pasiphae, la sposa di Minosse; si accoppia ad esso e genera un figlio del toro invece di generare un figlio di Minosse: appunto il Minotauro. Sotto questo aspetto il Minotauro impedisce la formazione della catena dinastica; non garantisce, come un figlio di Minosse garantirebbe, la continuità del regno; può considerarsi addirittura una minaccia al regno di Minosse e pertanto viene rinchiuso nel labirinto-prigione: il labirinto-difesa di un elemento interno alla dinastia (tomba del re morto) diventa così un labirinto-difesa *da* un elemento esterno alla dinastia (il Minotauro).

La mitologia greca, o la grecità, utilizza la scena e i protagonisti cretesi per significare il rifiuto dell'istituto monarchico, facendolo diventare da soluzione (egiziana) un problema (greco). Perché proprio Creta? Perché o in quanto l'istituto regale non giungeva in Grecia direttamente dall'Egitto, bensì attraverso la mediazione cretese. Ora, riteniamo possibile usare Atene come polo orientativo del « rifiuto », allo stesso modo con cui usiamo Creta come polo orientativo della « proposta » (inaccettabile). Lo riteniamo possibile perché è in questi termini che si esprime il mito greco del labirinto cretese, o del Labirinto *tout court*, quale nome proprio dello specifico oggetto cretese nella lingua greca. È un mito che pone in relazione-opposizione i due poli da noi indicati: Creta e Atene; gli antagonisti essendo da un lato Minosse e dall'altro non un greco qualsiasi, bensì l'eroe ateniese Teseo.

È giocoforza lasciarsi ancora orientare da Atene per l'individuazione del « rifiuto dell'istituto regale », prolungando così le acquisizioni già ottenute circa l'unità culturale ateniese e la sua formazione in funzione anti-dinastica e anti-genetica. Utilizzeremo, su questa linea, il mito di Teseo per la sua capacità di dissociare (o disgregare) il *pattern* mitico-rituale della regalità, al contrario di Deedes che lo aveva utilizzato per documentare la sussistenza del *pattern* stesso in Creta. O, se si vuol concedere a questo mito il valore di una documentazione cretese, correggeremmo l'interpretazione di Deedes facendone un documento in negativo (c'era in Creta quel che Atene negava). Comunque, per una lettura del mito teseico rinviamo al prossimo capitolo che tratterà appunto la disgregazione del *pattern* mitico-rituale della regalità.

Capitolo XI

LA REGALITA' DISGREGATA

1.

Se riferibile al *pattern* mitico-rituale della regalità, il mito di Teseo che uccide il Minotauro deve trovare una rispondenza nel ciclo egiziano di Osiride. E, in verità, non è una rispondenza difficile da scorgere. Ridotte le due vicende mitiche ai minimi termini, potrebbero astrattamente configurarsi così:

a) Teseo uccide il Minotauro e, involontariamente, il proprio padre Egeo; in seguito a ciò diventa re;

b) Horus uccide Set, l'uccisore di suo padre Osiride; in seguito a ciò diventa re.

Il denominatore comune è costituito da: l'*uccisione* di qualcuno, e l'*acquisizione* del diritto a regnare. Ma è anche il denominatore che, a livello di astrazione logica, qualifica il modello *rex Nemorensis*: il successore *acquisisce* il diritto a diventare re, dopo avere *ucciso* il predecessore. Si richiede dunque un passo successivo per differenziare le proposizioni *a* e *b* dal modello *rex Nemorensis*, e tuttavia senza che esse stesse siano differenziate tra loro. Si richiede, in sostanza, un nuovo denominatore comune delle proposizioni *a* e *b*, individuabile mediante il confronto con il modello *rex Nemorensis*. Il nuovo denominatore potrebbe essere: distinzione del successore dall'uccisore del predecessore, e inclusione di un terzo attore tra successore e predecessore.

Nella proposizione *b* i due elementi del nuovo denominatore comune sono strettamente collegati in un rapporto consequenziale: il terzo attore, Set, è lui ad uccidere Osiride, e dunque a permettere ad Horus di essere successore del padre senza esserne anche l'uccisore. Il rapporto consequenziale, invece, si dissolve nella proposizione *a*: il terzo attore, Minotauro, è soltanto una causa indiretta e lontana della morte di Egeo (se Teseo non avesse dovuto affrontarlo ...), e, d'altra parte, anche Teseo è una causa

indiretta della morte di suo padre (se non avesse dimenticato di segnalare la sua vittoria con la velatura bianca ...); in fin dei conti né il Minotauro né Teseo uccidono Egeo ma Egeo si uccide da sé, ed è questo suicidio che permette a Teseo di diventare re di Atene senza uccidere il suo predecessore.

C'è da riflettere sul fatto che la proposizione *a* disgrega, apparentemente, il rapporto consequenziale predecessore-uccisore-successore che troviamo nella proposizione *b*. Tanto che il terzo attore, Minotauro, non è uccisore, ma viene lui stesso ucciso, e dunque parrebbe addirittura inutile ai fini della vicenda di successione al trono, anche se Teseo diventa re solo dopo avere ucciso il Minotauro; parrebbe un *post hoc* ma non *propter hoc*. È logico che allora si pensi alla proposizione *a* come ad un derivato sbiadito o sconnesso della preposizione *b*. E si finisce per trovare una sequenza logica che da *b* porti ad *a*, magari a partire dal modello *rex Nemorensis*: prima abbiamo un modello rituale di successione in cui il successore diventa tale per avere ucciso il predecessore; poi abbiamo il *pattern* mitico-rituale della regalità in cui predecessore e successore sono in rapporto di padre-figlio e pertanto si deve inserire un terzo attore mitico che faccia morire il re-padre e sia a sua volta ucciso dal figlio di questi che, in tal modo, vendica il padre e gli succede al trono; infine abbiamo un mito in cui il personaggio figlio uccide il terzo attore, e il re-padre uccide se stesso, dopo di che il personaggio figlio diventa re senza che ci sia un condizionamento diretto da parte dei primi due fatti sul terzo (il condizionamento indiretto essendo: se il Minotauro avesse ucciso Teseo, Teseo non sarebbe diventato re; né comunque poteva diventarlo prima che suo padre Egeo morisse). Come si vede, questa sequenza logica segue il percorso della scuola mitico-rituale: dal rito (latino) al mito (greco), passando per un complesso mitico-rituale (egiziano). È anche una sequenza storica?

Prima di passare da una sequenza logica ad una sequenza storica occorrono infinite cautele. Noi, come si è già detto nel capitolo precedente, non ce la sentiamo di destorificare il rito di successione del sacerdozio nemorense, fino a farne un'idea-base

della regalità, salvo poi a ri-storificarlo ponendolo come presupposto del mito osirico o addirittura dell'istituto monarchico egiziano. Il passaggio dal semplice (rito nemorense) al complesso (regalità egiziana) è sempre ipotizzabile, ma la congettura non sostituisce mai la documentazione storica. Il *rex Nemorensis* non è una realtà primaria rispetto alla realtà dell'istituto faraonico: il sacerdozio nemorense e l'istituto faraonico sono raffrontabili, e sono stati raffrontati, per il solo fatto che quel sacerdote si chiamava *rex*; e dunque, se rinunciamo alla congettura evoluzionista che il « re » *derivi* da un « re-mago-sacerdote », il problema reale diventa: perché quel sacerdote è stato chiamato *rex*? È una problematicizzazione del fatto nemorense diversa da quella frazeriana: Frazer si chiedeva perché la « regalità» nemorense richiedesse quell'inconsueto rito di successione, mentre noi ci chiediamo perché il sacerdozio nemorense sia stato investito della « regalità » (ed eventualmente dei problemi inerenti alla « successione al trono »). Messe le cose a questo modo, è chiaro che la sequenza storica pone prima la necessità della « regalità » come istituto culturale, e poi l'attribuzione della « regalità » ad altri istituti, quale ad es. sarebbe il sacerdozio nemorense. Ne facciamo un problema di diffusione culturale, e pertanto laddove la documentazione storica rende incredibile una acculturazione che proceda dal Lazio all'Egitto, tutto lascia credere che l'acculturazione abbia seguito la via inversa e cioè dall'Egitto al Lazio. Riprenderemo la questione a suo tempo quando tratteremo della diffusione dell'istituto della regalità. Per il momento ci basti proporre la possibilità che il sacerdozio nemorense, invece di costituire il modello base per il *pattern* mitico-rituale della regalità, ne sia una « semplificazione » o comunque l'adattamento ad altro istituto, certamente diverso da quello faraonico.

Su questa stessa linea diffusionista che rende improbabile la coincidenza tra sequenza logica e sequenza storica per quel che riguarda il rapporto tra il rito di successione nemorense e la proposizione *b* (mito di Horus), troviamo che, invece, la sequenza logica che antepone la proposizione *b* (mito di Horus) alla propo-

sizione *a* (mito di Teseo) coincide esattamente con la sequenza storica del processo acculturativo che dall'Egitto, tramite anche Creta, porta in Grecia l'istituto regale. Ma non per questo la proposizione *a* deve essere considerata una copia « sbiadita » e « sconnessa » della preposizione *b*, nel senso di una corruzione dovuta al lungo viaggio nel tempo e nello spazio. Diremo invece che certamente non è « sbiadita »; e che la « sconnessione », indiscutibile, non è dovuta a cause naturali (tempo e spazio) bensì è *voluta* dai suoi redattori che, con essa, intendevano « sconnettere » l'istituto stesso della regalità quale era loro proposto dall'Egitto. Non dimentichiamo che la proposizione *b* aveva senso in una cultura politicamente connotata dall'istituto regale, mentre la proposizione *a* aveva senso in un Atene che non era (o non era più) connotabile mediante l'istituto regale. Non dobbiamo cadere nell'errore prospettico proprio di un certo indirizzo esegetico per il quale un mito, e nel caso specifico il mito di Teseo, dovrebbe documentare, come un fossile, non l'epoca in cui esso è narrato, e nel caso specifico l'Atene storica, bensì l'epoca in cui l'azione mitica è collocata, e nel caso specifico l'Atene « micenea » presumibilmente retta da un re [1].

2.

Per l'acquisizione di un punto di vista greco-ateniese emergente dalla proposizione *a*, partiamo dal principale fattore di « scon-

[1] « Un indirizzo comparativo è quello che tende a documentare i dati micenei in base alla religione greca documentata a partire da cinque secoli dopo. La difficoltà, ovviamente, non sta nel numero dei secoli e forse neanche nel fatto, ormai chiaro, che tra culti micenei e culti greci non vi è alcuna continuità diretta sul terreno: sta piuttosto nella globale differenza di carattere tra civiltà micenea e civiltà greca post-omerica » (A. Brelich, *Religione micenea: osservazioni metodologiche*, « Atti e Memorie del 1° Congresso Internazionale di Miceneologia », Roma 1967, Prima Parte, pag. 47).

E che questa citazione sia il segno del lutto che, mentre sto scrivendo, mi opprime eppure non mi distoglie dal continuare: esattamente tra tre ore assisterò al funerale di Angelo Brelich.

nessione »: il Minotauro, il terzo attore che s'interpone, ma in modo « sconnesso », tra gli altri due attori, il predecessore e il successore al trono. Il Minotauro, quale terzo attore della proposizione *a*, è equiparabile, entro certi limiti, a Set, il terzo attore della proposizione *b*. Entrambi sono « mostri » che minacciano l'ordine costituito. Il Minotauro è attualmente un mostro, e potenzialmente una minaccia alla regalità minoica, tanto da dovere essere contenuto nella prigione-labirinto; Set è attualmente una minaccia alla regalità egiziana, in quanto uccisore di Osiride, e potenzialmente un mostro, tanto che la sua interpretazione greca lo identifica con Tifone: per es. Erodoto, nel riferire a suo modo il mito osirico, pur chiamando con i loro nomi egiziani Osiride e Horus, usa sempre il nome di Tifone per chiamare Set.

Il terzo attore, dunque, ha lo stesso « carattere » sia nella proposizione *a* che nella proposizione *b*. Ma ciò che varia è l'azione. Entrambi combatteranno col « successore » e ne saranno uccisi, e tuttavia l'azione di Set contiene un importante momento che manca all'azione del Minotauro: l'uccisione del « predecessore ». È proprio la mancanza di questo momento che rende la proposizione *a* « sconnessa » rispetto alla proposizione *b*. Allora chiediamoci: perché non è stata attribuita al Minotauro l'uccisione di Egeo, così come nel modello egiziano veniva attribuita a Set l'uccisione di Osiride? E a questo punto dobbiamo prendere atto delle due diverse « regalità » (la cretese-minoica e l'ateniese-egeica) contemplate dalla proposizione *a*, cospetto all'unica « regalità » (l'egiziana) contemplata dalla proposizione *b*. La « regalità » minoica su Creta è minacciata dal Minotauro, ma è proprio la presenza del Minotauro che permette ad essa di estendere il suo potere sulla « regalità » ateniese: l'Atene di Egeo era tributaria di Creta, e il tributo ottennale di sette ragazzi e sette ragazze veniva destinato al Minotauro; con l'uccisione del Minotauro si otteneva anche la liberazione di Atene dalla sudditanza cretese. In questo quadro l'uccisione di Egeo da parte del Minotauro non avrebbe avuto senso, o non avrebbe avuto lo stesso senso dell'uccisione di Osiride da parte di Set: il Minotauro non doveva uccidere Egeo per regnare al suo posto, in

quanto, essendo Atene a lui tributaria, di fatto già « regnava » al posto di Egeo. Ora, tutto ciò non è che un aspetto della cosa, o una prospettiva di ricerca. Un'altra prospettiva è data dal fatto, incontrovertibile, che né il Minotauro né altri avrebbero potuto uccidere Egeo, in quanto Egeo *doveva uccidersi* e non essere ucciso.

Il suicidio di Egeo può essere considerato accessorio se si parte dal presupposto che la proposizione *a* sia soltanto la versione « sbiadita » della proposizione *b*; ma se rinunciamo, come abbiamo rinunciato, a questo presupposto, ecco che diventa necessario e significativo. La formulazione del suicidio di Egeo, rapportata alla realtà dell'Atene storica (e cioè al momento in cui il mito veniva narrato e non al momento in cui veniva collocato), esprime una « regalità » che si autodistrugge per la salvezza o l'edificazione della *polis* (democratica). Questa interpretazione trova riscontro nell'interpretazione che a suo tempo demmo del suicidio di Meneceo, quando nel cap. 5 rilevavamo la « funzione ateniese del ciclo tebano ». E anche allora (v. sopra, pag. 137), come dovremo fare adesso, ponevamo il riscontro con il suicidio di Codro, l'ultimo re ateniese. La tradizione diceva: Codro cerca la morte per mano degli Spartani per impedire loro di conquistare Atene; fa ciò seguendo il dettato di un oracolo per il quale gli Spartani avrebbero avuto la meglio soltanto se non avessero ucciso il re di Atene.

Un breve confronto tra Egeo e Codro. Egeo si uccide perché crede che suo figlio Teseo sia morto; a dargli questa idea è un « falso segno », la velatura nera che Teseo ha dimenticato (fallibilità umana) di sostituire con la velatura bianca per annunciare la vittoria sul Minotauro, arrivando ad Atene. Codro si uccide perché crede che in tal modo gli Spartani saranno sconfitti; a dargli questa idea è un « vero segno », ossia un oracolo divino (infallibile). Il fine di Egeo è di portare a compimento la distruzione della dinastia, a cui avrebbe dato l'avvio la presunta morte di Teseo; è un atto disperato, a cui, tuttavia, consegue un effetto insperato: la dinastia non viene distrutta, e Teseo sale sul trono ateniese. Il fine di Codro è di salvare la dinastia, o Atene come oggetto dinastico;

è un atto pieno di speranza a cui, tuttavia, consegue un effetto indesiderato (da Codro): gli Ateniesi decidono di non avere più un re, e quindi di sopprimere la dinastia, sia pure perché convinti che non avrebbero potuto mai più avere un re capace come Codro di sacrificarsi per la salvezza della Città. Di analogo c'è nei due casi: l'autoeliminazione del protagonista e il mancato raggiungimento del fine a cui tendeva la sua azione.

Consideriamo i fini rispettivamente di Egeo e di Codro. Dal punto di vista della continuità dinastica, ovvero dell'istituto regale, diremmo: il fine di Egeo è negativo ma sortisce un effetto positivo; il fine di Codro è positivo, ma sortisce un effetto negativo. Dal punto di vista della *polis* democratica, ovvero del rifiuto dell'istituto regale, diremmo: il fine di Egeo è positivo, ma sortisce un effetto negativo; il fine di Codro è negativo, ma sortisce un effetto positivo. Dopo di che, faremmo un passo avanti con la constatazione che l'effetto dell'azione di Egeo non è del tutto negativo neppure dal punto di vista « democratico »: di fatto Egeo, uccidendosi, determina una soluzione di continuità tra il suo regno e quello che sarà di Teseo; alla continuità dinastica si accompagnerà una discontinuità « politica », giacché Teseo che trova un « regno » ateniese, fonda una *polis* ateniese, fonda la materia stessa su cui poi opererà la rivoluzione democratica[2].

[2] Il mito attribuiva a Teseo il « sinecismo », ossia la riunione in una sola città, Atene, degli abitanti dell'Attica che si immaginavano, sino a quel momento, dispersi per la campagna. Sul « Sinecismo » va osservato: il modello mitico della rifondazione teseica, la quale significa semplicemente la sostituzione di un sistema reggia/regno con un sistema città/campagna, è stato assunto da molti studiosi come un modo storico del graduale costituirsi della *polis* greca; è così che questi studiosi realizzano non solo un arbitrario passaggio dalla documentazione mitica alla documentazione storica, ma anche da Atene alla grecità tutta; né basta, ma a questa interpretazione dei dati archeologici, sono state costrette persino le origini di Roma. Questo arbitrario procedimento nasce dalla destorificazione di un dato (il mito ateniese della *synoikia*) ottenuta proprio con lo scopo di « storificarlo » (ma alla maniera di Evemero!); non fa meraviglia dunque che ne derivino costrutti storici congetturali di tipo evemeristico.

Fin qui non abbiamo tenuto conto del modo con cui Egeo sopprime se stesso, e della differenza tra questo modo e quello di Codro (e di Meneceo). Non abbiamo tenuto conto che l'autoeliminazione di Egeo è propriamente un suicidio, mentre l'autoeliminazione di Codro (e di Meneceo) va intesa piuttosto come un « sacrificio » della propria vita per il bene della comunità; e comunque Codro non si uccide, ma si fa uccidere. Ne terremo conto ai fini di una corretta qualificazione di Egeo.

3.

La primaria qualificazione di Egeo, ossia quella immediata derivante dal confronto (e dalla confrontabilità) delle proposizioni *a* e *b*, è data dalla sua astratta identificazione con l'Osiride della proposizione *b*. Così come Teseo sta ad Horus nella parte di re-successore, Egeo sta ad Osiride nella parte di re-predecessore e padre del re-successore. Qual'è la rispondenza storica, ossia documentaria, di questa nostra identificazione logica?

Muoviamo dal punto di vista greco o dalla interpretazione greca del punto di vista egiziano. Osiride viene dai Greci — e *in primis* da Erodoto — identificato con il loro dio Dioniso. Ora tra i miti di Dioniso ce n'è uno, inserito nell'*Iliade*, che racconta un « suicidio » del dio ottenuto, come nel caso di Egeo, per mezzo del mare: Dioniso impazzisce per paura e si getta in mare. Ho considerato questo mito in un'altra e lontana occasione [3], allo scopo di ricavarne un « simbolo mistico » di rifiuto del mondo e rifugio nell'alterità. Ora, a prescindere dal contesto mistico — in quanto consideravo e considero il mito del suicidio di Dioniso non come un prodotto di misticismo, ma come uno degli elementi che « il mistico greco poteva usare trovandoli elaborati dalla *sua* religione » —, quel che a questo livello del riscontro ci interessa è la rappresentazione greca del mare come « alterità ». E a questa rappresentazione aggiungiamone un'altra: Egeo non muore semplicemente nel mare, ma *diventa* quel mare stesso, il quale da allora

[3] Nel mio *Saggio sul misticismo greco*, Roma 1965, pagg. 66 sg.

si chiamerà Egeo. Questa sorte di Egeo, o questa sua transumanazione, corrisponde alla sorte di Osiride il quale, ucciso, non scompare ma *diventa* « re dei morti ».

Il discorso è questo: il mare è rispetto agli uomini che *vivono* in terraferma, un'alterità, al modo in cui il mondo dei morti è un'alterità rispetto al mondo dei *viventi*. Dunque diventare re dei morti o diventare Mare Egeo si equivalgono come « passaggio nell'alterità », anche se, si capisce, l'equivalenza non regge più quando si va a vedere lo scopo e la funzione dei « passaggi » rispettivamente di Osiride e di Egeo. O meglio diremmo: l'equivalenza non è trasferibile automaticamente alla funzione dell'alterità, quando questa cessa di essere il « diverso » o l'« altro » in pura forma negativa (la non-vita nel caso di Osiride e la non-terra nel caso di Egeo) e acquista una qualsiasi funzione positiva e dunque una connotazione-valutazione adeguata alla funzione stessa. Osiride, quale re dei morti, esercita una funzione positiva nei riguardi del mondo dei viventi, almeno uguale a quella che la tomba regale (o il faraone morto e « osirizzato ») esercita nei riguardi del faraone vivente. Ma il Mare Egeo che funzione ha rispetto alla Terra (greca)?

Intanto non dobbiamo parlare del Mare Egeo come di una obbiettiva realtà geografica riferibile a tutto il continente ellenico. Dal momento che quel mare è Egeo per aver preso nome dal re di Atene — o che Atene *vuole* che il mare Egeo si chiami così dal nome di un *suo* re — il rapporto funzionale che stiamo cercando va limitato alla sola Atene; in altri termini: dobbiamo trovare una connotazione del Mare Egeo in funzione di Atene. Procedendo in tal senso lasceremmo la via delle astrazioni logiche per prendere contatto con le realtà storiche. Ma ancora, in questa specie di terra di nessuno tra logica e storia, vorremmo notare due cose: 1) l'acqua-alterità che accoglie Egeo trova riscontro con l'acqua-alterità egiziana, il Nilo, che accoglie i pezzi del corpo di Osiride gettativi da Set ; 2) Teseo ha una doppia paternità: oltre ad Egeo che da essere umano diventa mare, gli viene attribuito come padre anche Poseidon che è già mare, ossia in termini politeistici, dio del

mare; il che porta Teseo a livello di un Horus, il cui padre è appunto un dio.

Circa il punto 1), diremo che esso offre un tramite specifico per il passaggio dalle astrazioni logiche alle realtà storiche: il Nilo è la fonte economica della potenza egiziana, così come un giorno il Mare Egeo sarà la fonte (anche economica) della potenza ateniese. E quel giorno Atene rivendicherà il proprio diritto alla talassocrazia, quasi derivante dal fatto che Teseo aveva messo fine alla talassocrazia cretese e Egeo aveva dato il suo nome al mare su cui veniva esercitata la talassocrazia stessa.

Con il punto 2) perverremo ad un altro genere di realtà storiche. Se noi unifichiamo [4] la doppia paternità di Teseo, possiamo dire che il padre di Teseo è, come il padre di Horus, un re (Egeo) ma anche un dio (Poseidon). E ancora: questo Egeo-Poseidon calato nella alterità marina è un dio-re del mare, così come Osiride, calato nell'alterità-morte, è un dio-re dei morti. E infine passiamo al guadagno storico: dove, come in Egitto, è concepibile un « dio che muore » (ma per farsi definitivamente immortale), basta un solo padre; dove, come in Grecia, è inconcepibile la morte di un dio, sono necessari due padri, uno mortale e l'altro immortale; senonché: *a*) Egeo, cessando di essere persona e diventando mare, acquista l'indeperibilità delle cose (cfr. la « reificazione » di Osiride come colonna *djed*, corrispondente all'indeperibile condizione tombale acquisita dal faraone: sopra, pag. 262); *b*) Egeo, in quanto si uccide e non viene ucciso, padroneggia la propria morte e raggiunge una condizione d'immortalità.

La transumanazione per suicidio è un motivo acquisito dalla mitologia greca: il caso più noto è certamente quello di Eracle. All'incontro non troviamo nella religione greca una rappresenta-

[4] La nostra unificazione è d'ordine logico, e può essere vista come un artificio espositivo. Ma un problema di unificazione si è posto anche agli antichi, e naturalmente l'hanno risolto con artifici espositivi diversi, a modo loro e restando nella fabulazione: Apollodoro (*Bibl.* 3,10,7) racconta come in una medesima notte si siano accoppiati ad *Aithra*, la madre di Teseo, sia Egeo che Poseidon.

zione della morte come di un passaggio ad una alterità desiderabile; intendo dire: come rifugio in una alterità positivamente contrapponibile al mondo dei vivi (tranne che in contesti mistici). Donde la transumanazione, ossia il passaggio in una condizione sovrumana, non può essere dato, nel mito, da una semplice morte comune a tutti i mortali cui non tocca un destino transumanante, ma intanto è suicidio (che rende il soggetto padrone della sua morte) e poi è un passaggio in una alterità « ignea » o « acquatica » o « aerea » contrapponibile alla realtà dei viventi non in solo senso negativo (il senso dell'alterità-morte: una non-vita, una non-realtà, per i Greci) ma positivamente come elemento cosmico provvisto di una sua realtà concorrenziale all'elemento-terra, proprio degli esseri viventi. Si è detto del suicidio col fuoco: Eracle è il caso esemplare. Il passaggio nell'elemento acquatico, è naturalmente l'annegamento, e quello nell'elemento aereo è l'impiccagione [5].

4.

Il mito di Teseo significa: Minosse regna *anche* su Atene finché il Minotauro vive; quando Teseo uccide il Minotauro, Minosse perde non il regno ma la sua autorità su Atene; la succes-

[5] Nel *Saggio sul misticismo greco* (*l.c.* in nota 3) ho rilevato l'uso del simbolo-suicidio da parte dei mistici (sempre nel senso di un uso di certo materiale già elaborato dalla tradizione), e ho proposto una rispondenza tra suicidio per annegamento e riti reintegratori di abluzione-immersione, nonché tra suicidio per impiccagione e riti di dondolamento-sospensione (tipo *aiora*). Circa il suicidio per combustione, il corrispondente rituale è chiaramente rinvenibile nella cremazione.

Per inciso: una lettura sistematica del mito di Egeo dovrebbe forse prendere in considerazione anche l'alterità-aria, e cioè *Aithra* (il femminile di « etere ») la sua sposa non-ateniese (e mai condotta in Atene), madre di Teseo, il quale viene in Atene presso suo padre soltanto quando è giunto all'età adulta. Quando Egeo prende contatto con *Aithra*, l'alterità-aria, fa nascere Teseo; quando prende contatto, e diventa lui stesso, alterità-mare, fa ri-nascere Teseo alla condizione di re. O, dal punto di vista di Teseo: egli è figlio dell'alterità-mare (Poseidon, o Egeo nella sua condizione finale) e dell'alterità-aria (appunto *Aithra*).

sione al trono implicata nella vicenda riguarda la sola Atene, dove Teseo diventa re al posto del padre Egeo, e non concerne minimamente Creta, dove come re resta Minosse. È chiaro che non si tratta della « copia » del mito osirico, la cui funzione è la fondazione della regalità: il mito teseico semmai fonda la crisi di una regalità di tipo egizio-cretese, e fonda certamente il mondo post-minoico-miceneo. Fonda anche la talassocrazia ateniese, la realtà ateniese del mare Egeo, la stessa realtà urbana ateniese (*synoikia*) su cui e con cui si costruirà la *demokratia*.

Il mito di Teseo configura un'inaccettabile egemonia cretese; come a dire: . ecco che cosa sarebbe il mondo se la talassocrazia fosse esercitata da Creta invece che da Atene. Dal che deriva che neppure in Creta l'istituto monarchico deve essere fondato come un valore perenne; e ciò fa il paio con l'eliminazione della monarchia che gli Ateniesi vogliono far passare per autoeliminazione. Mi spiego: si vuol far salvo l'istituto monarchico senza accettarlo, quasi che ci sia in esso qualcosa di valido che non può rifiutarsi recisamente, e allora lo si rappresenta in Creta nel suo aspetto negativo (da distruggere come è stato distrutto il Minotauro), e in Atene — proprio in Atene che nasce politicamente in funzione antidinastica e antigentilizia — nel suo aspetto positivo (tutti re « buoni » e particolarmente l'ultimo, Codro, *proprio* per essere ultimo) e tuttavia perituro perché incapace di difendere se stesso e contemporaneamente la libertà della *polis*.

In questa prospettiva va inquadrato il mito dei rapporti tra Creta e Atene, tra Creta e l'istituto regale, tra regalità e talassocrazia, tra Atene e istituto regale. È un mito che equipara regalità e talassocrazia, in quanto pone a fondamento della regalità non il *genos* ma Poseidon il dio-mare: è Poseidon che dà a Minosse il diritto di regnare su Creta, ma è anche Poseidon che, per mezzo del suo toro, produce il Minotauro in funzione anti-minoica, e soprattutto è Poseidon che aiuta Teseo ad arrivare in Creta e quindi a privare Minosse della talassocrazia. È un mito che distrugge la continuità dinastica cretese: oltre al fatto che Pasiphae

partorisce a Minosse un figlio del toro di Poseidon invece che un figlio suo, c'è anche una maledizione della stessa Pasiphae che impedisce a Minosse di generare. C'è poi il contributo ateniese alla distruzione della continuità dinastica cretese: è l'ateniese Dedalo che costruisce la vacca entro cui s'introdurrà Pasiphae per accoppiarsi col toro di Poseidon; ed è il re ateniese Egeo che fa morire un figlio di Minosse mandandolo a combattere contro il Toro di Maratona (ancora un toro!). Questo misfatto di Egeo, che invia alla morte Androgeo, il figlio di Minosse, perché geloso delle sue vittorie agonistiche, è il presupposto della talassocrazia cretese: Minosse per vendicare il figlio rende Atene tributaria. E via dicendo.

L'impressione è che dal *pattern* mitico-rituale della regalità gli Ateniesi abbiano dissociato *funzionalmente* il mito di Teseo: per mettere in crisi l'istituto regale. Ma, come si è detto, la cultura greca ha dissociato *ogni* mito da ogni eventuale contesto mitico-rituale. E di fronte a questa situazione generale, quella particolare impressione sembra perdere di significato. E l'alternativa sarebbe ancor meno credibile: i Greci avrebbero dissociato dal culto la loro mitologia operando nel senso di una disgregazione di un unico contesto mitico-rituale, appunto il *pattern* della regalità. Quale che sia la sua credibilità, ad ogni modo, al punto in cui siamo non resta che porci l'alternativa come ipotesi di lavoro per esaurire la ricerca in questa direzione. Male che vada ne ricaveremo una dimostrazione per assurdo. Due serie di considerazioni, infine, ci confortano ad adottare il *pattern* mitico-rituale della regalità come filo conduttore nella trattazione della mitologia greca.

La prima serie: non c'è dubbio sull'acquisto di una civiltà superiore da parte dei Greci in seguito a stimoli dell'ambiente mediterraneo; il modello culturale mediterraneo è organizzato dall'istituto della regalità, il quale istituto si trova nella sua forma forse originaria e certamente originale in Egitto; l'elaborazione della civiltà greca storica si svolge sotto il segno del rifiuto della regalità (quasi un paradosso: la regalità-stimolo diventa un model-

lo negativo; è lo stesso paradosso ateniese di cui si diceva sopra: Codro è il *migliore* dei re, in quanto è anche l'*ultimo*).

La seconda serie: l'elaborazione greca di una propria civiltà ha portato alla formulazione di un *kosmos* al posto della *maat* egiziana, un ordine cosmico immutabile al posto di un equilibrio cosmico mutabile; parrebbe che *senza la regalità* l'orientamento debba essere dato da « instauratori-restauratori » non attuali, o agenti all'epoca del mito e una volta per sempre; la concezione di un *kosmos* libera dalla necessità di un « instauratore-restauratore » sul tipo del re egiziano, ma introduce il « dato mitico » come funzionalmente dissociato dall'attualità e dunque dal rito; in funzione del « dato mitico » troviamo un'azione poetica (distinta dall'azione sacerdotale) mancante in Egitto.

Tutto ciò è sufficientemente riprodotto nella concezione di Zeus quale re degli dèi: la regalità è proiettata su di lui, ivi compreso il « modo di successione » ossia il fatto che diventa re per essere succeduto al padre Kronos; Kronos è il primo re, come l'egizio Osiride, e come questi non esercita attualmente la regalità; il mito di successione di Zeus a Kronos fonda una volta per sempre l'ordine cosmico e il *kosmos* diventa, rispetto all'attualità, la volontà di Zeus, così come in Egitto la *maat* dipendeva dalla volontà del faraone.

5.

Fin qui abbiamo parlato genericamente di mitologia greca. Adesso è necessaria una distinzione categoriale nella stessa mitologia greca, tra miti divini e miti eroici. Intendiamo distinguere i miti che hanno per protagonisti gli dèi (esclusivamente gli dèi) dai miti che hanno per protagonisti gli *heroes* (anche se con interventi divini). Il mito della successione di Zeus a Kronos è chiaramente un mito divino; così come è chiaramente un mito eroico il mito di Teseo (anche se contempla l'intervento del dio Poseidon). La distinzione tra miti divini e miti eroici non è puramente teorica; è pratica, ossia funzionale, almeno quando consideriamo la mitologia

greca per la sua autonomia o « dissociazione » dal culto. Infatti la « dissociazione » non si presenta più come un fatto incontrovertibile quando troviamo il mito, non solo inserito ma addirittura come componente principale, in testi cultuali quali sono gli inni [6]. Ma, appunto, gli inni sono rivolti agli dèi e non agli eroi.

La dissociazione mitico-rituale è invece un fatto incontrovertibile finché la si limita alla mitologia eroica. Il problema della dissociazione mitico-rituale è il primo affrontato da Brelich nel suo fondamentale studio su *Gli eroi greci* (Roma 1958), ed è quello che informa tutta la trattazione e ne fa, dichiaratamente, una specie di (ri-)associazione teorica a posteriori del materiale documentario dissociato. La (ri-)associazione teorica a posteriori dovrebbe rendere conto di una « forma eroica » ottenuta appunto dalla (ri-)congiunzione di due diverse realtà: l'« eroe nel mito » e l'« eroe nel culto ».

A questo punto possiamo chiederci: la mitologia *eroica* greca — ivi compreso il mito teseico e non più come un *unicum*! — può stare al posto (ed eventualmente contro) il *pattern* mitico

[6] Per un chiarimento fenomenologico, stralciamo da A. Brelich, *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma 1966; « Le funzioni dei miti ... potrebbero far pensare che il mito diventi inutile là dove si crede in (una o più) divinità: là infatti non c'è bisogno di ' fondare ' la realtà, le condizioni del mondo e dell'uomo, o le istituzioni, se non attribuendole alla volontà divina. Non sarebbe necessario, dunque, farle risalire a un ' passato ', basterebbe la presente e permanente volontà divina a conferir loro senso e valore. Tuttavia ... la tendenza mitopoetica — più antica e universale della formazione dell'idea di dio — s'impone anche nelle religioni teistiche e si manifesta nei seguenti modi: 1) attribuisce gli eventi fondatori all'opera divina, anziché ad altri personaggi mitici; 2) narra le ' origini ' delle divinità stesse; 3) caratterizza le divinità attraverso vicende in cui esse agiscono, ciascuna alla propria maniera » (pagg. 11, sg.). « All'intento di plasmare la figura dell'essere sovrumano — e in questo caso si tratta quasi esclusivamente di divinità — si può far risalire anche quelle preghiere il cui contenuto consiste nella pura espressione dell'adorazione o dell'esaltazione della divinità adorata ...; uno sviluppo particolare di questo tipo di preghiere è l'*inno* che può includere l'enumerazione degli attributi o epiteti della divinità e anche i miti che rivelano il suo carattere » (pag. 42).

rituale della regalità? Non sarebbe il primo tentativo di vedere nel mito eroico la vicenda della « intronizzazione », o il destino del « figlio di re » che deve diventare re. Non che abbia eccessiva fiducia in queste chiavi esegetiche che pretenderebbero di aprire ogni porta, ma al punto in cui siamo non possiamo eliminarle con semplici considerazioni di metodo; dovremmo entrare nel merito almeno di quegli elementi che hanno permesso di formularle. A questo scopo prenderemo un caso esemplare: Lord Raglan, uno studioso del gruppo mitico-rituale [7], in *The Hero* (Londra 1936; alle pagg. 179 sg.) enumera 22 motivi costitutivi del mito eroico inteso come mito della regalità. Noi considereremo i 22 motivi con lo specifico riferimento alla regalità egiziana (e non a una generica regalità), allo scopo di rilevare nella mitologia eroica greca la dipendenza da quella regalità e, contemporaneamente, la sua funzione sostitutiva dell'istituto regale (o il rifiuto dell'istituto stesso nella attualità politica).

I primi tre motivi sono: l'eroe è figlio di una vergine regale e suo padre è un re, spesso parente stretto di sua moglie. È chiaro il riscontro con l'attualità egiziana in cui il futuro faraone è figlio del re e figlio anche di una « vergine regale », in quanto sua madre è anche la sorella di suo padre, e dunque figlia di re e « stretta parente ».

I due motivi seguenti: le circostanze della concezione sono insolite, per lo più l'eroe è ritenuto figlio di un dio e reputato dio egli stesso. E questo potrebbe essere il riscontro egiziano: secondo una tradizione antichissima, che si trasmette anche al regno ellenistico dei Tolomei, un sacrario commemora il luogo della concezione del faraone, intesa come opera di Ra o Ammon-Ra che s'incarna nel faraone padre dopo aver consultato gli dèi maggiori; tutto

[7] E vorrebbe anche esserne un teorico: cfr. il suo articolo *Myth and Ritual* in « Journal of American Folklore » 68 (1955), dove, facendo un uso disinvolto dei fatti più disparati, conclude che « il rito è stato per la maggior parte del tempo e dei popoli la cosa più importante del mondo » e pertanto ha preceduto qualsiasi espressione mitica.

ciò permette di considerare, anche geneticamente, dio il futuro faraone.

Seguono tre motivi i quali non trovano riscontro nell'istituto egiziano; potremmo dire che tutti e tre significano la rottura con l'istituto dinastico, o genericamente la rottura col *genos*. Essi sono: si tenta di uccidere l'eroe alla sua nascita; di solito da parte del padre o del nonno materno, vale a dire dai principali responsabili dei *gene* alla cui associazione si deve la nascita dell'eroe; ma egli viene sottratto e allevato in un paese lontano da genitori adottivi, vale a dire: viene comunque sottratto al *genos*-naturale ed acquisisce una condizione culturale dissociata dai legami di parentela.

I successivi cinque motivi concernono specificamente l'« intronizzazione »: non sappiamo niente della sua infanzia (finché non è re non è *niente*!), ma raggiunta l'età adulta l'eroe torna o va nel suo futuro regno (deve diventare re), e diventa re dopo una vittoria sul re regnante o un gigante o un drago, sposando la figlia del predecessore. I chiari riscontri egiziani: la « lotta » corrisponde alla crisi della regalità dovuta alla morte del faraone regnante (apparentemente sconfitto); la soluzione della crisi è nella intronizzazione del successore, il quale diventa Horus e, come tale, ha combattuto e vinto Set (re potenziale e « mostro »); il perfezionamento dell'ascesa al trono è il matrimonio con la propria sorella che è appunto la figlia del re precedente.

Altri due motivi riguardano la condizione regale: regna senza eventi, e di fatto in Egitto tutti i faraoni sono *uguali*, quasi sottratti all'evento (o alla contingenza) da parte della documentazione egiziana ufficiale; ed emana leggi, il che corrisponde al compito del faraone quale instauratore-restauratore di *maat*.

Segue una serie di motivi (dal 16° al 20°) in cui si formula la crisi della regalità come istituto; sono motivi parzialmente connessi con la rottura genetica e che dunque, al modo dei motivi 6-8, non possono trovare riscontro nell'istituto regale egiziano. Ecco i motivi: l'eroe perde il favore degli dèi e/o dei sudditi, viene detronizzato e cacciato dalla città, e incontra una morte misteriosa,

spesso in vetta ad una altura. Un certo riscontro lo si potrebbe trovare non già nell'istituto regale egiziano, che è al momento il centro del nostro problema, bensì nell'istituto regale mesopotamico, che sarà da noi problematicizzato in un momento successivo; sto parlando della periodica mortificazione del re, in cui questi viene ritualmente privato dei suoi attributi regali quasi che abbia perduto il favore degli dèi, e conseguentemente dei suoi sudditi. Un altro cauto riscontro di carattere formale potrebbe farsi accostando l'« altura » del motivo mitico alla *ziqqurat* mesopotamica e alla piramide egizia. Ma chiaramente senza riscontro, come del tutto negativo agli effetti della edificazione dinastica, è il 20° motivo: all'eroe non succede nel regno il proprio figlio.

I restanti due motivi sono: il corpo dell'eroe non viene seppellito e tuttavia ha un sepolcro sacro, o addirittura più d'uno. Il che tradotto nelle realtà egiziane diventa: il faraone non viene sepolto come un morto qualsiasi, ma ha la tomba regale come centro di sacralità.

6.

Al di là delle riserve che si possono fare al costrutto di Lord Raglan, notiamo che indubbiamente l'idea della regalità, quasi come un presupposto, è insopprimibile dalla mitologia eroica greca, sia come eventi e sia come scena o ambiente. Dopo di che, passiamo pure alle riserve. Ci serviremo, a questo scopo, dei rilievi che fa Brelich nel citato libro sugli *Eroi greci*, alla pag. 66. Essi sono sostanzialmente due: 1) estrema varietà degli esempi da cui sono ricavati i 22 motivi, in quanto non si limitano agli eroi greci, ma nell'ambito della stessa mitologia greca concernono anche divinità come Zeus e Apollo, e, peggio ancora, sconfinano in mitologie di altri popoli (Romani, Germani, e persino gli africani *Scilluk*!); 2) nessun mito contiene tutti e 22 i motivi.

Circa il primo rilievo diremo che, se il termine di confronto deve essere la regalità intesa quasi come un presupposto, questo stesso presupposto non si limita alla Grecia, ma arriva anche a

Roma, ai Germani, e, perché no?, agli Scilluk la cui organizzazione politico-sociale era proprio di tipo monarchico. Quanto alle figure divine che sarebbero coinvolte nella vicenda eroica, diremo: Apollo è un dio con un mito « eroico », come riconosce in altra parte del suo libro lo stesso Brelich; Zeus, poi, sarebbe proprio uno degli elementi che *sostituiscono* in Grecia l'istituto regale, se vogliamo stare a quanto si è creduto di poter proporre sopra (a pag. 296). Intendo dire: nei limiti in cui una mitologia eroica sia riferibile all'istituto regale, il problema che ne deriva concerne la diffusione dell'istituto stesso, e non si pongono pregiudiziali teoriche o metodologiche; ogni divinità che in qualche modo fosse coinvolta nel mito eroico porrebbe un problema pratico di ricerca, e non metodologico, concernente il significato di questo coinvolgimento, e non la differenziazione categoriale tra dèi e eroi; ovvero: data la differenziazione categoriale greca, si deve prendere atto della qualificazione di un singolo dio ottenuta mediante la sua « eroizzazione », e forse di ciascun dio nei termini di una assenza/presenza di « eroizzazione » o addirittura nella misura in cui l'« eroizzazione » sia presente.

Circa il secondo rilievo, ricordiamo che un mito si esprime per varianti, e, a posteriori, le varianti appaiono come scelte di combinazioni di un limitato numero di motivi. Ora è probabile che questo « limitato numero » non sarà proprio quello costituito dai 22 motivi raccolti da Lord Raglan, ma allora diremmo semplicemente che la sua raccolta è arbitraria o criticabile, e cercheremmo di fare meglio di lui, e tuttavia avendo presente alla coscienza che si tratterebbe sempre di un costrutto a posteriori, condizionato non solo dall'esaurimento del materiale ma anche dalla quantità del materiale disponibile come documento, in quanto è presumibile che noi non si conosca tutta la produzione mitologica greca.

In sostanza, trascurando Lord Raglan, ma senza trascurare il materiale storico che ha indotto Lord Raglan a formulare la sua teoria sull'eroe greco, resta la possibilità che il mito eroico, allo stesso titolo della concezione di una regalità divina esercitata da Zeus, *sostituisca* in Grecia l'istituto regale inteso in senso egiziano.

Il tutto nella logica di una dissociazione mitico-rituale: il mito eroico (ivi compreso il mito di successione regale di cui è protagonista Zeus) si muove sul piano della realtà non passibile d'intervento umano, mentre il culto eroico (come il culto degli dèi che hanno Zeus per re) concerne il piano di realtà passibile d'intervento umano. In tal senso la dissociazione teorica (ma funzionale) tra mito e rito può diventare uno strumento di disgregazione del *pattern* egiziano della regalità in cui mito e rito sono strettamente e funzionalmente associati, o addirittura sono indissociabili.

Ma forse prima di trarre conclusioni da quanto osservato sino a questo momento, è bene ricordare come la mitologia eroica greca sia stata interpretata anche con un'altra chiave: quella delle iniziazioni tribali, di cui essa sarebbe l'espressione a livello fabulatorio [6]. L'uso meccanico di queste chiavi esegetiche, e la loro pretesa di universalità, parrebbe porre un dilemma, e sia pure a partire da una comune componente « iniziatica »: si tratta di iniziazione alla sovranità (ossia dell'intronizzazione, di cui si è detto sopra) o si tratta di iniziazione tribale (ossia dei riti di passaggio all'età adulta)?

Il dilemma, che poi si ridurrebbe ad una duplice interpretabilità della mitologia greca, acquista un senso particolare nel mito di Teseo, in quanto se Teseo finisce per diventare re (iniziazione alla sovranità), i giovani destinati e sottratti al Minotauro possono essere visti, e lo sono stati, come comuni iniziandi (iniziazione tribale, i cui soggetti sono « divorati » dal mostro e quindi « restituiti » nella nuova condizione di adulti aggregabili alla comunità). Ma c'è di più, o di più specifico: il Labirinto.

Esisteva una danza a spirale detta dai Greci Labirinto, che in Delo veniva attribuita a Teseo: questi l'avrebbe eseguita la prima

[6] Al riguardo, più che i numerosi lavori di grecisti che in qualche modo ma — tranne che nel caso di H. Jeanmaire, *Couroï et Courètes*, Lilla 1939 — mai sistematicamente hanno adottato questa chiave esegetica, vorrei ricordare per la sua eccezionale diffusione la tesi di V. Propp (*Le radici storiche dei racconti di fate*, trad. ital., Torino 1949) che fa derivare le fiabe dal rituale iniziatico primitivo.

volta per commemorare l'impresa labirintica. Al di fuori di questa tradizione, nell'*Iliade* troviamo una danza simile che, però, sarebbe stata inventata non già da Teseo, bensì da Dedalo per far piacere ad Arianna. Di questa danza-Labirinto si sono occupati parecchi studiosi, soprattutto con l'intento di ricavarne un'idea che avrebbe preceduto il Labirinto edificio; ma se ne è occupato anche il nostro Deedes (*Labyrinth*, pag. 27) con lo scopo esattamente opposto. Senza stare a discutere le varie tesi al riguardo, osserviamo come prima cosa che questa danza rituale produce una associazione col mito di Teseo, e dunque una associazione mitico-rituale anche nella cultura greca. Senonché rileviamo anche che si tratta di una associazione di tipo « eziologico », ossia tale che nessuno intende discutere in quanto usuale nella mitologia greca: numerosissimi miti trovano un collegamento spesso chiaramente secondario e artificioso con determinati riti; ma ciò non significa trovare un mito inserito in un contesto rituale, nel senso in cui si diceva sopra. Nel caso specifico, poi, può trattarsi con ogni probabilità di una eziologia fornita dagli Ateniesi per spiegare a loro modo (ossia a partire da Teseo) la presenza in Delo di una danza chiamata Labirinto. Diciamo ciò in quanto l'eziologia omerica della danza non parla affatto di Teseo. E tuttavia parla di Dedalo e di Arianna: in tal caso la connessione è semplicemente con le cose di Creta; una connessione quasi d'obbligo, dato che Labirinto era il nome comune della danza e dell'edificio costruito in Creta da Dedalo. Infine, il nome Labirinto obbliga anche noi a considerare obbiettivamente, ma non eziologicamente, questa connessione.

Il nome Labirinto pone una relazione tra l'edificio centro della regalità, stando a Deedes, e la danza a spirale che, stando alla fenomenologia storico-religiosa, dovrebbe essere interpretata come un rito iniziatico. Accettiamo la relazione e accettiamo, come abbiamo a suo tempo accettato Deedes, l'interpretazione della danza in chiave iniziatica. Ma procediamo, in questi termini, a confrontare l'Egitto e la Grecia (o Delo!), e così come abbiamo fatto finora: in Egitto la relazione rinvia al *pattern* della regalità, in Grecia all'istituto iniziatico. È come se si dicesse: in Egitto il re

rappresenta il popolo, e pertanto basta l'iniziazione regale (riti d'intronizzazione) per iniziare al tempo stesso tutto il popolo egiziano; in Grecia il popolo è sovrano, e pertanto per trasformare i giovani in membri adulti della comunità, ci si avvale di certi riti che, altrove o in altri tempi nella stessa Grecia, iniziavano alla sovranità. Il che si accorderebbe con l'ipotesi abbastanza accreditata di un passaggio della sovranità dal *wanax* miceneo ai *basileis* (di cui ci parla Esiodo), e quindi al popolo (*demokratia*).

Ma i conti tornano se, prospettando il passaggio da Egitto a Creta, da Creta alla Grecia micenea, dalla Grecia micenea all'arcaica, e dall'arcaica alla classica (orientata dalla cultura ateniese), trascuriamo la presunta universalità della simbologia labirintica. È forse necessaria una messa a punto sulla destorificazione fenomenologica e quindi sulla universalizzazione del simbolo labirintico sostenuta da una vasta letteratura tra scientifica e parascientifica.

7.

L'universalità labirintica è accolta e riassunta da Eliade alle pagine 392 sgg. del suo *Trattato di Storia delle Religioni* (ed. ital., Torino 1954); il labirinto destorificato significa difesa della sacralità, del suo *centro*, sia questo una tomba, una reggia o un sacrario, e può avere una specifica funzione iniziatica:

« I rituali labirintici su cui si basa il cerimoniale dell'iniziazione (per es. a Male Kula) hanno lo scopo di insegnare al neofita, già nel corso della sua vita terrena, il modo di penetrare senza smarrirsi nelle regioni della morte. Il labirinto, come le altre prove iniziatiche è una prova difficile ... L'esperienza iniziatica di Teseo nel labirinto di Creta ... metteva capo, morfologicamente parlando, alla penetrazione vittoriosa in uno spazio difficilmente accessibile e ben difeso, ove stava un simbolo più o meno trasparente della *potenza*, della *sacralità* e dell'*immortalità* ».

Ecco che si comincia con il simbolo universale e si finisce per tornare a Teseo. Avremmo acquisito le stesse cose restando a Teseo: egli sottrae « potenza, sacralità e immortalità » al *wanax*,

e, mediatamente, la consegna al popolo ateniese. La mediazione è appunto fatta dal mito, e da un mito dissociato dal *pattern* della regalità, tanto quanto dal rito iniziatico ateniese.

Tutto sommato, per una messa a punto dell'universalità del simbolo labirintico, possiamo dire: se c'è connessione tra danza labirintica, iniziazioni, segno del labirinto, edificio labirintico, essa va vista di volta in volta a seconda dei contesti in cui tali elementi sono strutturati.

Il labirinto come esperienza di morte ha certamente un senso diverso in Egitto dove si tratta della morte del faraone e della sua tomba, dal senso che gli si può attribuire nei riti iniziatici in cui per « morte » s'intende la « mortificazione » rituale dell'iniziando perché possa « rinascere » come iniziato. Il labirinto come simbolo e difesa di una « sacralità centrale » o di un « centro di sacralità » ha un senso in Egitto dove questo centro o centralità è la tomba del faraone, fissa, stabile, fatta per sfidare i secoli; e ha un altro senso quando il « centro » viene creato, raggiunto, lasciato e infine dissolto con i movimenti di un'effimera danza a spirale. Così tutto è diverso se il labirinto deve rinviare all'« intronizzazione », o se, invece, deve rinviare alle « iniziazioni tribali ».

Resta la possibilità dell'impostazione di un banale problema storico: qual'è il labirinto originario? l'edificio o la danza? quello egiziano o quello la cui universalità rinvierebbe ad una irraggiungibile preistoria? Sono domande le cui risposte vengono condizionate più dalla personalità dei singoli studiosi, che dall'obbiettività dei dati. Così accade che, stando agli stessi dati obbiettivi, si può asserire, come fa Deedes, che il simbolo grafico si sia diffuso dall'Egitto dove avrebbe rappresentato la tomba regale, ma si può anche affermare, per es. con Kerényi, che la danza labirintica abbia preceduto l'edificio. E dal tutto resterebbe fuori il mito labirintico come fatto culturale ateniese, almeno nei limiti in cui si può dire che Teseo sia un eroe ateniese. Proviamo, allora, ad impostare un problema storico differente (più limitato), a partire dalla constatazione che la connessione tra labirinto-danza e le iniziazioni rinvenibili tra i popoli primitivi ha la stessa solidità della connessione

tra il mito di Teseo, dominatore del labirinto, e le iniziazioni tribali rinvenibili in Grecia.

La questione delle iniziazioni tribali in Grecia è stata trattata da A. Brelich in *Paides e parthenoi* (Roma 1969); ci lasceremo guidare da questo libro. Il caso greco è quello di una civiltà superiore che non ha vere iniziazioni tribali, come ne troviamo tra i primitivi, perché esse non vi sarebbero funzionali; ciò in quanto la funzione iniziatica è quella di rendere gli individui membri adulti di una comunità che si presume fatta di uguali (essendo i riti iniziatici uguali per tutti), mentre le comunità portatrici di una « cultura superiore » sono stratificate e comunque composte di individui necessariamente differenziati, almeno dalle numerose attività tecnico-professionali che la « cultura superiore » prevede. Senonché ci sono in Grecia testimonianze di una condizione « primitiva » con iniziazioni funzionali, le quali finché concernono gli Spartani o i Cretesi (le popolazioni doriche di Creta) possono essere giustificate con la « barbarie » dei Dori invasori, ma quando si tratta di Atene pongono un problema storico diverso.

La « primitività » ateniese non è « verginità » assoluta: essa viene dopo il momento miceneo e dunque non la si può considerare prescindendo dalla esperienza micenea portatrice di una « cultura superiore ». Tutt'al più può essere considerata — come Brelich la considera — un ritorno alla condizione di quando il re non c'era, ma sempre dopo che il re c'è stato. Sarebbe un ritorno configurabile come un rifiuto dell'istituto regale, senza che peraltro si potesse più eliminare, con l'istituto, l'idea stessa della regalità. Torneremo sulla questione fornendo le considerazioni storiche con cui Brelich puntualizza questa singolare situazione; per il momento vorremmo ridurre al nostro assunto la situazione stessa cercando di spiegarci lo spiegabile nei limiti dei guadagni già fatti o delle ipotesi di lavoro già avanzate.

La cultura greca post-micenea rifiuta l'istituto monarchico di tipo faraonico accolto dalla cultura micenea, almeno parzialmente, ma conserva i « poteri » (o le funzioni) dell'istituto stesso dissociandoli dalla figura di un dinasta. Le funzioni regali sono distri-

buite tra: *a*) un dio-re, Zeus, di cui si narra il mito di successione al padre Kronos (il primo degli dèi ad essere indicato col titolo di re), e che esercita attualmente la sovranità in dimensione cosmica (come il faraone egiziano instauratore-restauratore di *maat*; *b*) gli eroi che, sul solo piano mitico, esprimono la condizione del re-vivente (ivi compreso, e forse in prevalenza, il modo di raggiungere questa condizione: l'intronizzazione), e che, sul piano cultuale (culto tombale), esprimono la condizione del re-morto; *c*) il popolo, che consegue la « sovranità » attuale mediante iniziazioni (sia pure emblematiche: sottoponendo al rito un numero fisso e ridotto di giovani) le quali utilizzano allo scopo riti originariamente connessi con l'« intronizzazione » [9].

Se poi riandiamo a quanto detto a suo tempo circa l'*homoiotes* spartana, e cioè all'« uguaglianza » ottenuta a Sparta per mezzo di un complesso iniziatico-pedagogico (la famosa *agoge* spartana), dovremmo anche per i Laconi rivedere il nostro giudizio orientato da una presunta barbarie dorica. In funzione di una rivoluzione antigenetica, quella che comincia con l'eliminazione della dinastia, l'*homoiotes* spartana è equiparabile — e noi l'abbiamo appunto *equiparata* — alla *demokratia* ateniese, e quindi, come la *demokratia*, non può essere riguardata alla maniera di un'uguaglianza propria delle società semplici o primitive. Nel caso spartano dovremmo invece vedere lo sforzo antigenetico di rendere politicamente uguali ciò che la nascita ha fatto diversi; e non fa meraviglia che lo strumento culturale di cui gli Spartani si son serviti per rag-

[9] Circa l'utilizzazione in età post-micenea di « strumenti » micenei, Brelich (*Paides e parthenoi*, Roma 1969, pag. 292) ricostruisce un caso bellissimo: l'utilizzazione rituale, a partire dalla metà del 12° sec. a. C., di una via sotterranea di accesso all'Acropoli, costruita e caduta in disuso nel secolo precedente. Il rito, in età classica, è quello delle Arrefore che si recavano nella notte precedente la festa detta Arreforie, dalla loro dimora sull'Acropoli al santuario di Afrodite *en kepois* ai piedi dell'Acropoli, portando « cose segrete » (*arrheta*) e passando per quella via sotterranea. Il caso delle Arrefore s'inserisce nella ricerca di Brelich sulle iniziazioni greche, in quanto costoro rappresenterebbero un grado del processo iniziatico femminile, ridotto ad emblema in epoca classica.

giungere questo scopo presenti strette analogie con lo strumento culturale (iniziazioni tribali) che i primitivi usano per ottenere qualcosa che soltanto noi, a posteriori e destorificando i fatti, chiamiamo « uguaglianza ». È certo che l'iniziazione tribale primitiva uguaglia facendo adulti *tutti* gli adolescenti, mentre la *agoge* spartana uguagliava politicamente e cioè con la coscienza di contrapporre un sistema politico, l'*homoiotes*, ad un altro sistema in cui la nascita o il privilegio gentilizio differenziava (sempre politicamente, giacché non concerneva le comuni prerogative dell'adulto umano).

8.

Veniamo ora alla promessa precisazione del modo con cui Brelich imposta il problema storico dei rapporti tra la civiltà micenea e la civiltà greca post-micenea (pagg. 296 sgg. del cit. *Paides e parthenoi*).

La civiltà micenea viene caratterizzata come una civiltà di corte, sorretta dall'organizzazione monarchica, e suscitata da un modello straniero. Sorge improvvisamente per acculturazione (da Creta e dal vicino Oriente), resta limitata ad una élite, e nel giro di quattro secoli scompare altrettanto improvvisamente, senza avere operato una stabile trasformazione nelle masse, che, distaccate dalla élite, hanno vissuto, da un punto di vista culturale, una loro vita di tipo primitivo, ovvero organizzata secondo modelli rinvenibili tuttora tra i popoli cosiddetti primitivi, e, tra l'altro, conservando una funzione iniziatica tribale.

La civiltà greca, invece, non nasce così repentinamente, ma si forma con un lungo svolgimento da radici pre-micenee, senza però che la parentesi micenea costituisse una effettiva soluzione di continuità; si forma in rispondenza alla necessità di colmare, con quei presupposti (pre-micenei), la carenza politica susseguita al crollo delle strutture micenee.

Le forme greche d'esistenza, dice Brelich (pag. 298), « sono scaturite lentamente, ma spontaneamente, da una larga base popo-

lare, quale forse nessun'altra civiltà superiore antica possedeva. Per crearle i Greci avevano due principali risorse: da una parte i millenari retaggi di tipo primitivo che non erano stati distrutti durante la parentesi micenea; dall'altra, però, anche certe irreversibili conquiste della civiltà superiore e lo stimolante ricordo dello splendore dei tempi tramontati ».

In una nota della stessa pagina, Brelich avverte di essere giunto ad un simile quadro storico non per le specifiche ricerche sulle iniziazioni, ma dal complesso dei suoi studi sulla religione greca, e come esempio, dice che ci si può arrivare a partire dalla mitologia. Queste sono le sue parole: « Di nessuna religione più antica della greca conosciamo una mitologia non solo ricca di richiami alle mitologie dei popoli primitivi, com'è quella greca, ma neanche ricca di varianti e soprattutto non filtrata attraverso l'opera sacerdotale (come per es. quella indiana o ebraica) o, comunque, selettiva di una cultura di élite (come quelle di tutto il Vicino Oriente) ».

Torniamo a noi. Il quadro di una « primitività » permeata da « irreversibili conquiste », ci rende ragione di quanto abbiamo formulato sopra: la scomparsa dell'istituto monarchico da un lato ripropone condizioni pre-monarchiche, ma dall'altro non dissolve l'idea della regalità, le cui funzioni vengono diversamente organizzate mediante il concetto di « sovranità popolare » esercitata da un popolo che ha i suoi eroi protettori al posto di un re-protettore, e vive in un cosmo ordinato dal volere di un dio-re, Zeus.

Per quanto riguarda la « primitività » della mitologia, troviamo che essa è primitiva anche per essere funzionalmente dissociata dal rito, come avente, cioè, per oggetto un diverso piano della realtà (secondo la nostra formula valida tanto per i Greci quanto per i primitivi: mito/rito = immutabile/mutabile). Ma troviamo che, parallelamente alla dissociazione fenomenologica, si delinea una dissociazione storica: l'attualità, ossia il campo d'azione del rito, era in Egitto l'oggetto dell'azione regale (o di un sacerdozio che agiva per delega regale), e dunque non poteva prodursi nell'ambito della corte una mitologia che, concernendo l'« inattuale »

(l'immutabile, il non passibile d'intervento umano), limitasse in qualche modo l'attività del faraone; ma ciò non significa che gli Egiziani avessero eliminato una qualsiasi esigenza fabulatoria; significa invece che la produzione fabulatoria non veniva ufficialmente utilizzata, tant'è che H. Frankfort ha creduto di dover separare nella produzione letteraria egiziana una letteratura ufficiale (o di corte) da una « letteratura da cantastorie » [10], la quale per lui tiene il posto di una mitologia, o è, ad ogni modo, assai vicina al suo concetto di mito, che è poi il concetto che si ricava dalla mitologia greca e, subordinatamente (e cioè a partire dal concetto greco), dalle mitologie primitive.

La dissociazione storica tra mito e rito che in Egitto può limitarsi ad una distinzione, al modo di Frankfort, tra la letteratura da cantastorie (autonoma dall'azione rituale) e letteratura di corte (subordinata all'azione rituale), in Grecia assume forme macroscopiche. Dall'istituto della regalità, e dal relativo complesso mitico-rituale, i Greci dissociarono istituzionalmente la mitologia eroica. Raggiunsero in questo processo — inquadrabile nel generale rifiuto delle regalità — una condizione affine a quella dei « primitivi » socialmente organizzati in forme « pre-monarchiche ». Quindi l'associazione mitico-rituale egiziana in funzione del *pattern* regale può, anzi deve, essere considerata come un fatto storico capace di definire una situazione orientata dall'istituto monarchico, nonché, come un *terminus ante quem*, una situazione pre-monarchica, e, come *terminus post quem*, una situazione post-monarchica, quando l'associazione stessa non è rinvenibile ed anzi troviamo mito e rito funzionalmente dissociati. Il prima e il dopo, rispetto all'istituto monarchico, presenta analogie dovute alla carenza dell'istituto stesso.

Sarebbe un errore considerare l'associazione mitico-rituale, an-

[10] H. Frankfort, *La religione dell'antico Egitto*, trad. ital., Torino 1957, pagg. 152 sgg. È interessante anche la versione « da cantastorie » del mito osirico che Frankfort cita ad esempio; si tratta del Papiro Chester Beatty n. 1 sulle « Contese tra Horus e Seth ».

ziché un fatto storico, un fenomeno inerente alla natura del mito, così come fa la scuola mitico-rituale quando generalizza il caso egiziano e vicino-orientale formulando tesi sul tipo di « il mito senza rito non è religione ». Ma anche la dissociazione greca va considerata un fatto storico, pur se apparentemente sembra fornirci la connotazione « naturale » del mito in rapporto al rito. Non dimentichiamo che questa connotazione deriva dal concetto greco di *mythos*, ossia sintetizza il materiale storico greco, così come l'assunto mitico-rituale sintetizza il materiale storico egiziano e del Vicino Oriente. Se poi ci si attiene, sia pure per motivi pratici, a quel fatto storico che fu il processo di eliminazione dell'istituto monarchico nella cultura greca, si vede come sia possibile estendere ai « primitivi » lo stato dissociativo greco in quanto determinato, come nelle culture non-monarchiche, dalla mancanza di un orientamento monarchico, fino alla formulazione di una teoria comune da noi resa nei termini « rito/mito = immutabile/mutabile ». Ma è una teoria, dunque, che non risolve ogni problema, anzi ne pone altri, e inimmaginabili prima che la teoria stessa venisse formalizzata.

Capitolo XII

STORIA E METASTORIA

1.

La dissociazione greca del mito dai contesti rituali *disgrega* ciò che l'associazione mitico-rituale egiziana aveva *aggregato*: il modello o l'istituto della regalità. Più preciasmente: così come l'istituto regale richiedeva l'associazione mitico-rituale, il suo rifiuto richiedeva, o determinava, una dissociazione tra mito e rito, tra inattualità e attualità, quasi ad impedire che una persona « attuale » fosse provvista di poteri o facoltà « inattuali ».

Formalmente potremmo parlare della liberazione di alcuni elementi di una determinata struttura, il *pattern* mitico-rituale della regalità, e della loro organizzazione in una struttura diversa. Purché ci si renda conto che il *pattern* della regalità è connotabile come mitico-rituale a partire dalle nostre categorie di mito e di rito; e che le nostre categorie di mito e di rito derivano l'una dal concetto greco di *mythos* e l'altra dal concetto romano di *ritus*. Restando in questi limiti concettuali possiamo convenzionalmente ridurre gli elementi liberati dal *pattern* regale al mito e al rito. Onde diremmo: mito e rito, sottratti alla loro struttura egiziana (l'istituto regale), vengono organizzati dai Greci in una nuova struttura.

Il mito, nella nuova struttura, diventa significativo in opposizione al *logos*. L'opposizione significativa *mythos/logos* si svolge su di un piano astratto dal divenire storico. L'astrazione determina due piani di realtà: il metastorico e lo storico. Il piano metastorico concerne il « necessario », sul quale si può soltanto « dire » (e non « fare »); il piano storico concerne il « contingente » sul quale si opera « facendo » (e non « dicendo »). La contrapposizione tra « dire » e « fare » (cfr. sopra, pag. 239), che sul piano della contingenza privilegia i fatti (*erga*) alle parole (*logoi*), sul piano della necessità privilegia le parole ai fatti; così accade che la

religione greca distingua un « dire » da un « fare » identificando il primo con ciò che con un termine greco noi diciamo « mito » e il secondo con ciò che con un termine latino diciamo « rito ». E il mito concerne il necessario (l'immutabile ma anche il metastorico), così come il rito concerne il contingente (il mutabile, ma anche lo storico). Però, trattandosi di religione, si deve considerare il tutto anche sotto l'aspetto di una dialettica sacro/profano. È quanto faremo nel seguente quadro in cui sinotticamente definiamo il « dire » e il « fare », in senso greco, alla luce di una duplice dialettica metastorico/storico e sacro/profano:

	METASTORICO	STORICO
SACRO	*mythos*	*orgia* (plurale tantum)
PROFANO	*logos*	*ergon* (ma preferibilmente al plurale: *erga*)

In mancanza di un termine greco che traduca esattamente « rito » (o il latino *ritus*) ho scelto, per indicare il « sacro storico », *orgia*, in quanto etimologicamente affine ad *erga*, indicante il « profano storico ». Avrei potuto scegliere *telos*, *drama*, *hierourgia*, tutti i termini che indicano l'« azione sacrale » in contrapposizione alla « fabulazione ». Ora per noi si fa particolarmente importante che *tutti* questi termini rinvianti al « fare » (*ergazesthai*, *telein*, *dran*) per i Greci abbiano significato più che « rito » in generale, una forma peculiare di rito, classificabile come « iniziazione » in senso lato (cfr. sopra, pag. 84). Si fa importante alla luce di quanto si è detto circa la disgregazione del *pattern* mitico rituale della regalità i cui effetti sarebbero la dissociazione del mito dal rito precisabile nella formulazione di una mitologia eroica, da un lato, e di una liturgia iniziatica, dall'altro; così che il mito dissociato dal rito è in Grecia fondamentalmente il mito

eroico, mentre il rito dissociato dal mito è fondamentalmente il rito iniziatico.

Per quel che concerne la contrapposizione di *erga* a *logos*, e subordinatamente a *mythos*, nei termini di una contingenza storica contrapposta ad una necessità metastorica, rinviamo al capitolo 8° intitolato alla « sublimazione socratica del *logos* »; più particolarmente alla pag. 208 dove il processo speculativo — sufficientemente rappresentativo di una tendenza culturale greco-ateniese — si palesa come disconoscimento di una superiorità del *mythos* sul *logos*, e riconoscimento di una superiorità del *logos* sugli *erga* (il quale riconoscimento tiene il posto di un'indimostrabile superiorità del *logos* sul *mythos*).

A questo punto è facile prendere coscienza di quanto si esigeva sopra, mentre riducevano ad una « convenzione » ciò che ad altri si presenta come un dato obbiettivo: *a*) il concetto di mito ci deriva da un sistema rappresentabile al modo del nostro quadro sinottico concernente le *sole* realtà greche; *b*) quando l'usiamo per altre culture riduciamo convenzionalmente a « mito » tutto ciò che appare narrabile o narrato, e tuttavia non riducibile né alla storia né alla speculazione (una « fabulazione » che si tiene sul piano di un « metastorico », ma in contrapposizione al « logico »); *c*) procedendo nella utilizzazione convenzionale del concetto di mito, possiamo trovare situazioni affini alla greca, con un piano d'azione mitica distinguibile dal piano d'azione rituale (donde la nostra formula: mito/rito = immutabile/mutabile); *d*) ma possiamo anche trovare situazioni diverse, tra cui quella egiziana che sta orientando la nostra ricerca a partire dal capitolo 10°, e quella romana che ci deve orientare per una storicizzazione del concetto di rito, in quanto derivante dal romano *ritus* e irriducibile alla terminologia greca.

In Egitto, come a Roma, non c'è distinzione tra piano d'azione mitica e piano d'azione rituale. Apparentemente, ossia se partiamo dal modello greco, tanto in Egitto quanto a Roma viene eliminato il piano d'azione mitica; donde tanto la religione egiziana quanto

la romana possono configurarsi come « demitizzate » [1]. Ma ciò non significa che il modello greco debba costituire necessariamente un punto di partenza. Cercare il *mythos* nella cultura egiziana astraendolo dal culto, o nella cultura romana astraendolo da ciò che passa per tradizione storica, è altrettanto errato che considerare — vuoi nel quadro di una storia universale, vuoi in un costrutto fenomenologico — come generale per ogni formazione religiosa ciò che è peculiare della religione egiziana, o, per seguire la scuola mitico-rituale, delle religioni vicino-orientali.

2.

A partire dal modello greco, la situazione egiziana ci appare determinata da una specie di « demitizzazione ». Ma questo processo logico che dalla Grecia conduce all'Egitto non corrisponde al processo storico di acculturazione che chiaramente muove dall'Egitto (o dal 3° millennio a.C.) per giungere alla Grecia (o al 1° millennio). Un eventuale recupero alla storia del processo logico può essere contenuto nel fatto che la Grecia del 1° millennio, rifiutando l'istituto regale il quale organizza la cultura egiziana a partire dal 3° millennio, ripropone condizioni anteriori alla formazione dell'istituto stesso; e tuttavia, come si è detto, rifiuto della regalità non può significarne anche il disconoscimento, e perciò le condizioni post-monarchiche, pur presentando analogie con le condizioni pre-monarchiche, non possono coincidere esattamente con esse.

Se invece partiamo dal modello egiziano, la situazione greca ci appare determinata da una dissociazione mitico-rituale rispondente alla necessità di distinguere un piano d'azione mitica da un piano d'azione rituale. E in questo caso il processo logico s'identifica con

[1] Per la « demitizzazione » egiziana rinvio a quanto si è detto sopra, pag. 267; per quella romana rinvio al mio *Stato come conquista culturale*, Roma 1975, in cui la demitizzazione è considerata per i suoi effetti « storificanti » e « ritualizzanti ».

il processo storico: dall'Egitto alla Grecia. E tuttavia non è detto, a priori, che questa identificazione renda il processo logico dissociante più vero del processo logico associante. Anche il processo logico associante (che muove dalla Grecia all'Egitto) acquista una sua validità storica se, come si diceva sopra, al posto di una realtà greca post-monarchica si pone una realtà pre-monarchica (e perciò pre-egizia o an-egizia). Ma alla realtà pre-monarchica non si arriva proiettando nel 3° millennio e oltre la realtà greca post-monarchica. Per cui, ammesso che l'associazione mitico-rituale egiziana debba essere considerata un fatto storico inerente alla formazione dell'istituto regale, ci domandiamo: quali « miti » e quali « riti » sono stati « associati » dagli Egiziani? Non si tratta certamente della « mitologia eroica » e dei « riti iniziatici » che offre il modello greco post-monarchico, in quanto storicamente derivati, tanto l'una quanto gli altri, dalla dissociazione degli elementi costitutivi della regalità. Ed allora, non potendo utilizzare la Grecia, la comparazione storico-religiosa si rivolge ai « primitivi », quasi depositari di una condizione preistorica anteriore al 3° millennio a.C. e dunque anteriore alla formazione dell'istituto regale egiziano. Tutto ciò col rischio di far diventare « primitiva » anche la Grecia post-micenea, nei limiti in cui il pre-monarchico e il post-monarchico sembrano coincidere, a meno che non si proceda con le dovute cautele (cfr. sopra, pag. 306 sgg.).

Seguiamo pure la comparazione « primitivista », alla ricerca di elementi pre-egizi o an-egizi, considerati sotto l'aspetto di mito e rito, per rendere ragione della « storica » associazione mitico-rituale operata dagli Egiziani. Sotto la categoria del rito possiamo annoverare tutti i rituali concernenti il ciclo di vita individuale (ivi comprese le iniziazioni tribali), in quanto gli Egiziani li avrebbero adattati e ridotti alla funzione di un *solo* individuo: il faraone. Per quanto riguarda la categoria mitica, invece, privilegeremmo un *solo* mito, così come è stato privilegiato da A. E. Jensen: quello del cosiddetto *dema*, in quanto in esso è parzialmente calabile il mito di Osiride, e vi è stato calato dallo stesso Jensen; e non basta, ma sempre al mito di *dema* divengono, per Jensen, riducibi-

li tutti i riti che troviamo connessi con la regalità egiziana; donde, allo scopo di ricostruire quella preistoria dalla quale è emerso un istituto, il faraonico, religiosamente edificato da un complesso mitico-rituale indissolubile, diventerebbe estremamente indicativo il mito di *dema* per la sua capacità di fornire all'Egitto il mito osirico in funzione della regalità nonché, in stretta associazione, i riti (iniziatici e funebri) concernenti la persona del sovrano.

Prima di approfondire la tesi di Jensen e di dare le eventuali delucidazioni sulla figura mitica del *dema* ricavata dalle culture « primitive », vorremmo fare alcune osservazioni sul fatto che, mentre noi stavamo cercando in una preistoria egiziana gli elementi (mito e rito *separati*) che in Egitto sarebbero stati associati per la costituzione di un *pattern* mitico rituale della regalità, Jensen ci offre una associazione di mito e rito « anteriore » a quella egiziana. Tutto ciò è contro le nostre aspettative: noi pensavamo di trovare in una preistoria documentata dagli attuali « primitivi » una correlazione mito-rito simile a quella greca, e cioè dissociante il piano dell'inattualità mitica dal piano dell'attualità storica. È appunto la correlazione che è emersa dal nostro spunto comparativo africano con cui si apre questo libro; è la correlazione che rende per molti aspetti « primitiva » la Grecia post-micenea; è infine la correlazione che equipara, per certi aspetti, la condizione pre-monarchica alla condizione post-monarchica. E invece ecco che Jensen ci costringe a considerare la possibilità che, prima dell'associazione mitico-rituale egiziana, ci fosse già un'associazione pressoché universale; così che la Grecia, semmai, si sarebbe differenziata, dissociando mito e rito, non solo dagli Egiziani, ma (o piuttosto) da una concezione unitaria primordiale, e tanto primordiale da apparire quasi congenita all'uomo.

Jensen, lo studioso della scuola etnologica di Francoforte (la scuola della *Kulturmorphologie*), è d'accordo con gli studiosi della scuola orientalistica mitico-rituale circa l'indissociabilità primordiale di mito e rito, ma, come abbiamo detto a suo tempo (cfr. sopra, pagg. 238 sg.), ne differisce per porre una derivazione del rito dal mito, laddove la scuola mitico-rituale pone una derivazione del

mito dal rito. In altri termini: per Jensen, e in genere per la scuola etnologica frobeniana, l'associazione si costituisce in quanto il mito produce il rito; invece, per la scuola mitico-rituale, l'associazione si costituisce in quanto il rito produce il mito.

Si è anche detto allora che la tesi di Jensen dipende dal materiale da lui studiato, così come dal materiale studiato dipende la tesi del gruppo di Hooke. Quando il punto di partenza è la preistoria documentata dai « primitivi », si arriva all'Egitto seguendo la strada opposta di quella seguita, ad es., da un Deedes che risale all'Egitto a partire da realtà storiche documentate posteriormente. E pertanto si ha anche un comprensibile rovesciamento di prospettive. La differenza soggettiva delle prospettive va ad aggiungersi alla differenza oggettiva del materiale, e il risultato è dato da due posizioni inconciliabili: dall'una si guarda al culto come alla rappresentazione di un cosmo mitico, e dall'altra si guarda al mito come alla rappresentazione dell'azione rituale. Passare da un « materiale » all'altro (dall'etnologico all'orientalistico e viceversa) priva di valore i rispettivi assunti, e peggio ancora capita quando, al di fuori dell'impegno specialistico o in genere facendo astrazione dalla documentazione storica, si opta per l'una o per l'altra definizione del mito seguendo soltanto certe proprie scelte filosofiche che niente hanno a che fare con una scienza storico-religiosa, e *si decide* che il rito sia la realizzazione di un'idea originariamente espressa dal mito, o, in campo opposto, che il mito sia la concettualizzazione di una prassi rituale.

3.

Dema è un termine dei Marindanim, abitanti della Nuova Guinea; è stato assunto, grazie soprattutto a Jensen, nella terminologia tecnica degli storici delle religioni per indicare il protagonista di un mito di fondazione dell'agricoltura. È un mito molto diffuso, la cui struttura elementare è la seguente: il *dema*, a volte maschio e a volte femmina, è formalmente una specie di eroe culturale; esso viene ucciso e per lo più fatto a pezzi; il cadavere o i pezzi

del cadavere vengono sepolti; dal corpo del *dema* sepolto (o seminato) spunta, per la prima volta, una pianta alimentare.

Jensen in *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur* (Stoccarda 1948; trad. ital., *Come una cultura primitiva ha concepito il mondo*, Torino 1952), ha formulato un tipo di religione propria dei coltivatori primitivi incentrata sulla nozione mitica del *dema*. Geneticamente questa religione è il prodotto diretto di una presa di coscienza irrazionale (o mitica) e partecipazionale della realtà, cui fa seguito l'utilizzazione pratica o economica delle creazioni-invenzioni scaturite da quell'esperienza primordiale; è una posizione chiaramente idealistica che fa scaturire dal mito (di *dema*) tanto il culto quanto i principii economici della coltivazione. Morfologicamente è una religione che organizza in significati universali e coerenti diversi elementi che, astratti dalla loro struttura originaria, perdono di senso o cambiano senso, rendendosi, così, irriducibili gli uni agli altri; e questi sono gli elementi rilevati da Jensen: iniziazioni misteriche (o a società segrete), iniziazioni tribali (o riti di pubertà), feste agrarie e dei morti, rappresentazione di un mondo dei morti, sacrifici cruenti (anche umani, e quindi comprensivi della caccia alle teste e del cannibalismo rituale), riti agonistici, riti nuziali, e il labirinto.

Non tocca a noi scendere (o salire: dipende dal punto di vista) al piano del filosofico per discutere l'idealismo di Jensen. Ma, restando saldamente a livello di una ricerca storica, rileviamo quanto segue: Jensen, al modo dei Greci, fissa una « metastoria » in contrapposizione alla « storia », e proprio come appare nel quadro sinottico da noi fornito a pag. 316, mette sotto il segno della « storia » anche l'azione rituale oltre che l'azione economica o propriamente storica (accomuna in definitiva *orgia* ed *erga*); il sistema jenseniano trova anche un riscontro con la nostra contrapposizione di mito/rito relata alla contrapposizione immutabile/mutabile, e quindi (v. sopra, pagg. 241 sg.) alla contrapposizione non-fruibile/fruibile, o non-economico/economico; i riti e le rappresentazioni indissociabili dal mito (di *dema*) sono tutti in qualche modo riferibili al *pattern* regale, e comunque ritenuti indisso-

ciabili da questo *pattern* da parte della scuola mitico-rituale; tra questi riti o rappresentazioni viene individuato come un dato significativo anche il labirinto, proprio al modo, ma con scopo opposto, della scuola mitico-rituale.

Tre anni dopo, Jensen in *Mythos und Kult bei Naturvölker* (Wiesbaden 1951) investe più direttamente la problematica storico-religiosa sia per quel che riguarda una teoria generale del mito correlato al rito, e sia per quel che riguarda la diffusione del tipo di religione (agraria) da lui individuato e descritto. La chiave di lettura di questo libro è data dalla asserzione che « nel culto han trovato una realizzazione » le esigenze espresse dai miti antropogonici, e cioè che l'uomo abbia origine divina e sia partecipe della divinità; al che segue: « In fatti culturali quali l'ordine sociale, il tipo di agglomerato e simili, si può vedere la relazione con rappresentazioni mitiche, come un *adattamento* all'ordine del mondo riconosciuto. Mentre i culti sono in larga misura una *dimostrazione* di quest'ordine » (pag. 56). Dalle premesse, alle conclusioni: « La continua e immutabile ripetizione delle gesta compiute al tempo delle origini da esseri divini è il principale fondamento di ogni pratica cultuale » (pag. 404). Il rito, dunque, per Jensen come per il fenomenologo M. Eliade, è la ripetizione o riattualizzazione di un evento mitico.

È in questo libro che si fa derivare Osiride, come gli altri *dying-gods* di frazeriana memoria, da una primitiva concezione di *dema*. Osiride, come un *dema*, viene ucciso e fatto a pezzi. Manca nella « sbiadita » o « degenerata » versione egiziana la nascita della pianta alimentare dai pezzi seminati del cadavere; ma esiste comunque una connessione tra Osiride e agricoltura, almeno nei termini in cui il Nilo è il fondamento dell'agricoltura egiziana, ed è al tempo stesso il luogo in cui sono gettati i pezzi del corpo del *dema*-Osiride. Inoltre dove il mito viene a mancare è il rito che, derivando dal mito, può parlare in sua vece: esisteva in Egitto un rito che esprimeva come dal corpo di Osiride potesse nascere il grano; si faceva con la terra una immagine di Osiride e vi si inserivano semi di grano che, a suo tempo, sarebbe spuntato da

quel corpo. Ora, tutto questo, che in Jensen starebbe a significare la discendenza di Osiride da un mitico *dema* risalente alla preistoria egiziana, obbiettivamente significa soltanto la comparabilità tra l'Osiride degli Egiziani di cinquemila anni fa e il *dema* degli attuali coltivatori primitivi.

Circa il processo evolutivo (o involutivo!) del *dema*, questo è quanto prospetta Jensen in sede di conclusioni (pag. 405): prima c'è il mito di *dema*: poi ci sono le « uccisioni rituali » come rito commemorativo del *dema*; e infine c'è il sacrificio cruento come una specie di degenerazione rispetto al cosmo mitico originario. Ammettiamo che sia così, ma ci chiediamo: quando e dove si è formato il cosmo mitico originario? Dice Jensen: quando è nata la prima civiltà agricola. Va bene, ma dove? Ora, questo problema non interessa più Jensen, il quale documenta la preistoria agricola non con il dato archeologico ma con il dato etnologico. Può diventare un problema nostro; e tuttavia formulato in modo diverso, perché, in fin dei conti, neanche a noi importa molto stabilire che l'agricoltura sia nata in questo o in quel posto. Ai nostri fini, invece, interessa problematicizzare il valore documentario del dato etnologico: è poi vero che gli *attuali* coltivatori primitivi rappresentino tanto ideologicamente quanto tecnicamente una « preistoria » rispetto a quegli agricoltori che furono gli Egiziani di almeno cinquemila anni fa? è poi vero che la coltivazione dei tuberi debba essere considerata primitiva rispetto alla cerealicoltura? e dovremmo considerare « involuto » il nostro contadino che coltivi patate invece che grano?

Passiamo poi al *dema*: è certo che il mito di spezzettamento del corpo debba essere messo in relazione con la tubericoltura e non con la cerealicoltura? D'accordo con Jensen e jenseniani che i tuberi non vengono piantati interi ma spezzati; e tuttavia neppure la spiga di grano viene seminata intera, ma « spezzata ». Perché la versione mitica del *dema*, quale la rinveniamo presso i coltivatori primitivi, dovrebbe essere quella originaria? Una volta ammesso che la « versione originaria » possa « degenerare », perché non

dovrebbe essere quella di Osiride la versione originaria e quella dei *dema* la versione degenerata?

Allo stato dei fatti, in realtà, noi possiamo asserire tanto che Osiride derivi dal *dema* (e magari che la cerealicoltura derivi dalla tubericoltura), quanto che il *dema* derivi da Osiride (e magari la tubericoltura dalla cerealicoltura). E semmai ci potrebbe far propendere per la seconda asserzione la differenza di millenni che corre tra il mito osirico e i miti di *dema* raccolti da Jensen tra gli attuali « primitivi ». Onde possiamo concordare con Jensen circa l'esigenza di risalire ad un cosmo mitico originario, quando lui parla delle « trasformazioni » storiche del *dema*, ma possiamo anche concordare con la scuola mitico-rituale che trova il cosmo mitico originario nel *pattern* della regalità, del quale lo stesso mito di *dema* potrebbe essere considerato come una « trasformazione ».

4.

Potrebbe apparire assurda, o puramente provocatoria, la pretesa di far derivare da Osiride (o da un altro *dying-god* vicino-orientale) il mito degli esseri-*dema* dei coltivatori primitivi. Diciamo che più che una pretesa vuole essere l'impostazione di un problema. E non è un falso problema, almeno finché sussiste il problema della monogenesi o poligenesi dell'agricoltura, così come di certe forme di civiltà superiore agricola, tra cui proprio l'istituto della regalità.

D'accordo che c'è la possibilità di distinguere tra cerealicoltura e tubericoltura, come tra due forme separabili geneticamente, e senza dubbio separabili dal punto di vista culturale, in quanto solo alla prima si ascrive la « civiltà superiore », mentre la seconda è classificata « primitiva », e tuttavia dobbiamo prendere atto che esistono anche cerealicoltori primitivi. E poi, anche distinguendo culturalmente i « superiori » cerealicoltori e gli « inferiori » tubericoltori, noi troviamo documentata una particolare ricettività, da parte dei tubericoltori, di elementi culturali originatisi in seno a civiltà cerealicole — tra cui proprio l'istituto monarchico —, a

differenza dei cacciatori-raccoglitori che invece rifiutano, come non integrabili alle proprie culture, gli elementi stessi. Ebbene, chi ci vieta di comprendere in questa ricettività anche il tema osirico, eventualmente trasformato in mito di *dema* mediante la dissociazione dall'istituto regale?

Non si tratta di riproporre il problema « gallina o uovo », ma si tratta di rivedere il concetto di diffusione, e soprattutto di non usarlo come causa efficiente. Il *dema*, in fin dei conti, non spiega Osiride, così come Osiride non spiega il *dema*. Né Osiride e *dema* sono spiegati da costrutti a posteriori sul tipo dell'abusata relazione morte-fecondità, la quale non rende davvero Jensen più moderno di Frazer. Dal nostro punto di vista, ovvero restando al metodo che ci ha guidati sin qui, tanto Osiride quanto il *dema* significano qualcosa (e dunque si spiegano in qualche modo) soltanto nei contesti culturali in cui vengono da noi rinvenuti. Ciò che di problematico rimane, dopo il guadagno storico dei significati, è la diffusione e la persistenza dei significanti, nonché la possibilità di comparare contesti culturali diversi alla luce del materiale « diffuso », e sia pure per guadagnare alla storia il fatto nuovo che, formalmente, pretende la trasformazione del materiale originario. Sono i problemi di chi accetta il diffusionismo come spiegazione delle analogie riscontrabili in culture lontane tra loro nel tempo e nello spazio. Ora è certo che il diffusionismo è addirittura il presupposto della scuola etnologica di Francoforte, così come d'altra parte è accettato dalla scuola mitico-rituale. Ed è certo che tutta la nostra ricerca si muove in senso diffusionista.

Il problema che pone il diffusionismo è fenomenologicamente quello dell'acculturazione, e storiograficamente quello della differenziazione tra cultura offerente e cultura ricevente, ai fini della individuazione delle singole culture. Per es., la diffusione della cerealicoltura non significa la diffusione dello stesso cereale, ma troviamo che essa si realizza tanto con il grano, quanto con il riso, e quanto con il granturco (per nominare i principali cereali); e può darsi che si debba parlare di diffusione della agricoltura piuttosto che della cerealicoltura, includendo così tra le realizzazioni diffe-

renziate anche la tubericoltura (come si diceva sopra). Allo stesso modo dovremmo trattare gli istituti culturali che troviamo per la prima volta nelle società superiori agricole: diffusione del politeismo non significa diffusione di uno stesso tipo e ordine di dèi [2]; e infine, venendo a ciò che ci concerne più da vicino, diffusione dell'istituto regale non vuol dire diffusione di uno stesso « sistema » politico, e, come vedremo subito, neppure in una zona di culture strettamente apparentate, ossia in una zona in cui la diffusione non può essere messa in dubbio: la Mezzaluna Fertile.

Uno degli autori della scuola mitico-rituale, Brandon (in *Myth, Ritual and Kingship*, pagg. 269 sgg.), considera che, pur essendo alcuni evoluzionisti ed altri diffusionisti, gli studiosi della scuola mitico-rituale non mettono in dubbio il diffusionismo nel caso specifico del *pattern* della regalità. Il *pattern* è risultato loro come « espressione drammatica in occasione di una festa annuale in cui il re sosteneva un ruolo essenziale » (tipo *akitu* babilonese). Ma, continua Brandon, questo tipo di rito manca proprio in Egitto dove la regalità ha la sua elaborazione più compiuta, tanto da apparire originaria; per cui, secondo Brandon, ci si trova al riguardo di fronte ad un problema non solo non risolto, ma neanche chiaramente impostato dalla scuola mitico-rituale.

E questa è l'impostazione che Brandon dà al problema: deriva tutto da uno stesso *pattern* mitico-rituale o si costituiscono *patterns* simili in risposta a condizioni simili? Il che equivale a mettere in dubbio il principio diffusionista che informa tutta la ricerca della scuola mitico-rituale, e ad aprire la porta ad un principio di convergenza, il quale, anche se parzialmente accettato,

[2] A. Brelich, a cui si deve una formulazione scientifica di una religione di tipo politeistico, riassume la sua posizione diffusionista nei riguardi del politeismo avvertendo che « più che una determinata religione politeistica, saranno i principii stessi di un politeismo ad irradiare da una civiltà e a promuovere la formazione di nuove, particolari religioni politeistiche in gran parte indipendenti e originali » (*Introduzione alla storia delle religioni,* Roma 1966, pag. 162).

spazza via dalla scena la scuola mitico-rituale sia come metodo che come risultati.

Meno impietosi di Brandon, noi suggeriremmo di non spazzare via niente, ma di problematicizzare correttamente i risultati ottenuti dalla scuola mitico-rituale. In altri termini, metteremmo in questione proprio e soltanto la formula che riduce il *pattern* a « espressione drammatica in occasione di una festa annuale in cui il re sosteneva un ruolo essenziale »; se tale formula non rende conto delle realtà egiziane e mesopotamiche non serve a niente; se ciò che rende inservibile la formula è la « festa annua » (presente in Mesopotamia e mancante in Egitto), questa « festa annua » va eliminata dalla formula; quel che resta della formula è allora il « ruolo essenziale del re ». Appunto: la scuola mitico-rituale ha cominciato il suo cammino suggestionata dall'*akitu* babilonese, per via della stretta associazione che trovava in esso il mito (cosmogonico) e il rito (di rinnovamento); ma lo ha finito col proporsi e proporre agli altri lo studio dell'istituto regale. A questo punto la questione vera non è quella della diffusione o convergenza, bensì quella che concerne l'istituto regale: sorge esso in Egitto o in Mesopotamia?

5.

Il falso problema — diffusione o convergenza? — posto da Brandon è tale perché non nasce da una libera e spregiudicata considerazione dei fatti, ma nasce dalla costrizione dei fatti stessi in determinati schemi mentali entro i quali ha operato la scuola mitico-rituale. Diremo di questi schemi distinguendo l'obbiettività dei fatti dalla soggettività della scuola mitico-rituale.

Quando emerge obbiettivamente che la cultura della Mezzaluna Fertile ha in Mesopotamia il suo centro d'origine e d'irradiazione, si stabilisce soggettivamente che tutto sia stato prodotto una volta per sempre in Mesopotamia, e quindi anche l'istituto regale. Quando emerge obbiettivamente che l'istituto regale, nella sua forma storica, ha in Egitto la sua prima documentazione, si stabi-

lisce soggettivamente che esso si sia sviluppato da una regalità potenziale già presente in Mesopotamia; quasi che in Egitto ci sia stato per la prima volta un regno, ma non per la prima volta anche il re, mentre in Mesopotamia troviamo regni soltanto in epoca posteriore alla formazione del regno egiziano, ma non per questo non avrebbero potuto esserci re: quasi che sia concepibile un re senza regno. Quando emerge obbiettivamente che il re babilonese era sottoposto ad una mortificazione rituale annua, durante la festa di « capodanno » (l'*akitu*), mentre non c'è niente di simile in Egitto (né mortificazione, né *akitu*), si stabilisce soggettivamente che la regalità egiziana sia « strana » rispetto all'« originale » mesopotamico; ossia si trova « strano » che il faraone non si faccia « maltrattare » annualmente da un sacerdote in occasione di una festa di capodanno; e non si trova « strano », invece, che il re babilonese si sottoponesse annualmente a questo « maltrattamento » (veniva anche schiaffeggiato!) in occasione dell'*akitu*.

Quel che succedeva a Babele non solo non doveva apparire « strano », ma anzi era preventivato. Perché il re, prima di essere re come lo intendiamo noi, sarebbe stato un re-mago al modo con cui lo intese Frazer, e come tale doveva morire quando sembrava « svigorito ». Che poi questo « svigorimento » fosse annuo, ciò era suggerito dal ciclo agrario in cui, nello spazio d'un anno, il grano nasce, invigorisce e muore (ucciso: mietuto). Nei termini di una simile formula, la morte, un tempo reale, del re-mago svigorito, viene simbolicamente ridotta alla mortificazione annua del re e proiettata in un mito di *dying-god* (Tammuz in Mesopotamia); donde rito e mito si trovano strettamente associati in un *pattern* che è primariamente di morte e fecondità e solo secondariamente della regalità.

Ora, se si guarda a tutto ciò non dal punto di vista imposto da Frazer che congettura soltanto una regalità potenziale (un re che non è ancora re nel senso nostro), ma dal punto di vista di una regalità attuale in cui il re sia re in senso nostro, come di fatto lo

era il faraone [3], ecco che la « stranezza » la si troverebbe proprio nella mortificazione che subiva annualmente il re babilonese, e non nella mancanza di qualcosa di simile per il re egiziano. E ciò ci indurrebbe ad assumere il modello egiziano per quel che riguarda la regalità, così come assumiamo pacificamente il modello babilonese (l'*akitu*) per quanto riguarda la « festa del capodanno », scindendo in tal modo la formula unificata proposta da Brandon, e dissolvendola in quanto inservibile. L'acquisizione dei due modelli distinti, invece, può servirci ad individuare comparativamente tanto la civiltà egiziana quanto la civiltà babilonese, nonché a ridurre in termini storici la stessa comparabilità delle due civiltà.

Alla « mortificazione » del re babilonese occasionata dalla « morte » dell'anno e messa in connessione rituale con il mito cosmogonico (il « poema della creazione », l'*Enuma elish* che veniva ritualmente recitato durante l'*akitu*, e che propriamente era un inno al dio Marduk), fa riscontro in Egitto la « osirizzazione » del re occasionata dalla sua morte, e, ugualmente, messa in connessione con il mito cosmogonico (cfr. sopra, pagg. 267 sgg.), oltre che, è ovvio, con il mito di Osiride e Horus. Il riscontro potrebbe configurarsi così:

BABELE	EGITTO
1) Morte dell'anno	Morte del re
2) « Mortificazione » del re	« Osirizzazione » del re
3) Mito cosmogonico	Mito cosmogonico
4) Marduk	Osiride-Horus

[3] « La famosa frase di Luigi XIV, l'*état c'est moi*, può essere considerata atto di presunzione se si tien conto dell'epoca in cui fu pronunciata, ma in bocca al Faraone avrebbe costituito un dato di fatto a cui cooperavano tutti i suoi sudditi: avrebbe riassunto in modo adeguato la filosofia politica degli Egiziani » (H. Frankfort, *La religione dell'antico Egitto*, Torino 1956, pag. 36). La presunzione di Luigi XIV è tale in quanto i fatti (e precisamente la Rivoluzione che esploderà a meno di un secolo dalla sua morte) gli danno torto. Ma la sua idea della regalità è perfettamente adeguata alle monarchie medievali, a quelle orientali e infine a quella egiziana; è perfettamente adeguata all'istituto reg le.

E adesso consideriamo i 4 punti in cui abbiamo suddiviso il riscontro:

1) Il problema posto dai Babilonesi e risolto mediante l'*akitu* è la deperibilità del luogo storico, Babele, in cui essi vivono « istituzionalmente »; onde hanno sottratto al tempo storico (lineare) la loro « sede istituzionale » e l'hanno introdotta in un tempo a-storico (ciclico), sempre rinnovantesi; il ciclo prescelto è quello cosmico-solare, l'anno; mediante questo ciclo hanno adeguato ad un ritmo cosmico — per definizione sottratto alla storia: e cioè ad una misura umana — le vicende storiche della Città. Il problema egiziano è invece dato proprio dal ritmo umano, la vita di un faraone, con cui si scandisce la storia dell'Egitto; si disconosce una eventuale fuga dalla storia, e si accetta la deperibilità del faraone, purché sia salva l'indeperibilità dell'Egitto (la quale si ottiene assicurando dinasticamente la successione al trono: il re è morto, viva il re).

2) In un tempo ciclico, scandito da ritmi cosmici, anche il re viene subordinato al ritmo cosmico annuo; la sua morte naturale diventa insignificante (in quanto chiusura di un periodo storico), mentre diventa significativa la sua « mortificazione » annuale (in quanto chiusura di un periodo cosmico). In Egitto, invece, diventa significativa proprio la morte naturale del re, il quale pertanto non può scomparire ma deve essere trasformato in qualcosa che assicuri il collegamento con il suo successore: trasformato in Osiride, il quale ucciso non scompare ma diviene padre di Horus e re dei morti, assicura un collegamento con il successore, a sua volta trasformato in Horus. Ma c'è di più: proprio la morte, dato che una volta morti non si può più morire, assicura mediante la tomba (cfr. sopra, pag. 262) all'istituto regale egiziano quella stabilità-indeperibilità che i Babilonesi cercavano non per il re ma per la loro « sede istituzionale ».

3) Il mito cosmogonico nella sua utilizzazione babilonese — recitazione rituale — serviva a riattualizzare il tempo delle origini, quasi a « ri-creare » Babele, rendendola coeva alla nascita del

mondo. Invece l'utilizzazione egiziana del mito cosmogonico — iscrizioni funerarie — serviva a « ri-creare » il faraone defunto, facendolo coevo ai « creatori » del mondo.

4) La contrapposizione di un Marduk alla coppia Osiride-Horus, infine, può ben riassumere il sistema di contrapposizioni svolto sopra, in quanto riducibile a due poli sostanziali: il babilonese configurabile in ciò che abbiamo chiamato la « sede istituzionale », e l'egiziano configurabile in ciò che è chiaramente l'« istituto regale ». Ora appunto Marduk è il dio poliade di Babele, ossia è il dio della « sede istituzionale »; mentre la coppia Osiride-Horus è la divinizzazione dell'istituto regale: una coppia anziché un dio unico perché la regalità si esprime proprio nei termini di un re-padre-predecessore e di un re-figlio-successore.

Riducendo ogni cosa ad un sostanziale guadagno storico, diremmo: in Babilonia l'attenzione è posta alla congiunzione tra anno vecchio e anno nuovo (nel quale processo è implicato anche il re), mentre in Egitto si guarda alla congiunzione tra re-morto e re-vivo (nel quale processo è collegato anche un ciclo temporale dissociato dalla « annualità » e associato alla « regalità »: la durata della vita di ogni singolo faraone). Se si continua su questa strada, e cioè a individuare e non ad appiattire, si trova che il *dying-god* mesopotamico, Tammuz, non è mai identificato con il re [4], al modo con cui lo è il *dying-god* egiziano Osiride. Non solo ma forse non è neppure identificabile. Quando, nel mito, Tammuz appare nelle vesti di re, è re di pastori o re di pescatori, ossia costituzionalmente diverso dal re babilonese che era un re di agricoltori; un poemetto tratta addirittura dell'ostilità tra Tammuz, re di pastori, e Enkidmu, re di agricoltori. Eppoi manca al

[4] Sto parlando di una identificazione istituzionale, e quindi di *ogni re*. Per cui non fanno testo casi sporadici di re che abbiano scelto di identificarsi con Dumuzi-Tammuz, come talvolta è avvenuto in periodo neo-sumerico. Comunque si tratterebbe della identificazione di re viventi e non del re morto come in Egitto; per cui il riscontro andrebbe fatto con Horus e non con Osiride.

mito di Tammuz l'elemento corrispondente ad Horus, mentre Horus è strettamente necessario alla continuità dell'istituto regale, così come è stato formulato in Egitto.

6.

Ammettiamo pure che dietro gli sviluppi autonomi babilonese ed egiziano ci siano realtà primitive originarie rapportabili ai re-maghi, spiriti del grano, e dèi morituri di Frazer, o agli esseri *dema* di Jensen. La differenza tra il modello babilonese e quello egiziano sta nel modo con cui questi elementi mitico-rituali vengono associati. E da questa differenza emerge come l'istituto egiziano della regalità, non essenziale al modello babilonese, sia invece essenziale al modello egiziano. Dal che arguiremmo che l'istituto regale è sorto in Egitto ed è stato accolto dalla Mesopotamia quando questa aveva già sviluppato il proprio modello di civiltà superiore. Prendendo come punto di riferimento l'istituto regale si potrebbe forse ricostruire un processo acculturativo della Mezzaluna Fertile nei termini di flusso e riflusso: prima dalla Mesopotamia all'Egitto, e dopo dall'Egitto alla Mesopotamia. Riprenderemo a suo luogo questa ipotesi di lavoro. Per il momento è il caso di domandarci se non stiamo chiedendo troppo all'istituto regale.

Ricapitoliamo. La riduzione di tanti fatti all'istituto della regalità è dovuta all'aver scelto questo tema ad un certo punto della ricerca. Ma non lo abbiamo scelto a caso. Ci si è imposto. Ci si è imposto quando, avendo deciso di commisurarci con la scuola mitico-rituale, per la questione dei rapporti tra mito e rito, abbiamo trovato nel *pattern* della regalità il più importante prodotto di quella scuola. E particolarmente importante per noi, in quanto il *pattern* della regalità annulla la nostra teoria-sintesi (mito/rito = immutabile/mutabile), o ci mette in guardia dall'usarla come teoria invece che come sintesi di un circoscritto materiale storico. Il *pattern* regale annulla la « funzione mitica » e la « funzione rituale », dissociate per avere due differenti campi d'azione (i due piani della realtà: il non passibile e il passibile d'intervento uma-

no); con il *pattern* regale si ha una oggettivazione assoluta e integrale della realtà, e tutto sembra farsi passibile d'intervento umano; e tuttavia, come si è già rilevato, non d'ogni uomo, ma di quel particolare uomo che era il faraone, il quale si muoveva in una dimensione « mitica » e « rituale » al tempo stesso. Donde il *pattern* è mitico-rituale, ed è regale.

L'attenzione all'istituto della regalità ci viene imposta anche dalla fenomenologia dei rapporti tra mito e rito; o, meglio, si è imposta anche alla problematica fenomenologica che non è propriamente la nostra. Prendiamo il *Mito e realtà* di M. Eliade (trad. ital. Torino 1966). Il capitolo 3°, intitolato « Miti e riti di rinnovamento », fornisce la chiave di lettura del rapporto mito-rito, alla maniera di Eliade: il rito riattualizza il mito in funzione di rinnovamento. Ora il primo paragrafo di questo capitolo, quello che dà l'avvio al discorso, s'intitola « Intronizzazione e cosmogonia », in quanto il rito preso in considerazione è quello dell'intronizzazione, inteso come riattualizzante il mito cosmogonico.

Il punto di partenza è fornito da A. M. Hocart [5] e dai suoi studi sull'intronizzazione nelle Isole Figi. Questa intronizzazione è denominata in tre modi differenti che significano rispettivamente: « creazione del mondo », « formare la terra (regione) », « creare la Terra ». Ora noi ne ricaveremmo che per i Figiani l'insediamento di un re equivaleva alla creazione del mondo (il regno inteso come un cosmo) e alla definizione del Paese (il regno come espressione geografica). Invece Eliade ne ricava che « all'elevazione di un sovrano la cosmogonia era simbolicamente ripetuta » (pag. 65). Ciò in quanto egli dà per scontato che il rito debba ripetere un mito; e quindi che il rito d'intronizzazione ripeta il mito cosmogonico, e non sia esso stesso una « cosmogonia » che *tiene il posto* di un mito cosmogonico.

Al medesimo schema precostituito cerca di ridurre, subito

[5] E il caso vuole che Hocart sia proprio un autore del gruppo mitico-rituale: è l'unico collaboratore non orientalista *strictu sensu* di *Myth, Ritual and Kingship.*

dopo, il *rajasuya*, il rito d'intronizzazione della tradizione indiana. È un rito che si svolge in tre fasi: regressione del futuro sovrano allo stato embrionale; gestazione di un anno; rinascita come *cosmocrator*. Ma nella considerazione delle tre fasi la materia gli sfugge dalle mani, o più precisamente dallo schema a cui egli vorrebbe adattarla; il « mito cosmogonico » va sempre più in ombra, mentre viene alla luce la funzione cosmogonica del rito. Dice Eliade: « Il periodo embrionale ... corrisponde al processo di maturazione dell'universo, e, molto probabilmente, era originariamente in relazione con la maturazione dei raccolti. La seconda fase completa la formazione del nuovo corpo " divino " del sovrano. La terza fase è costituita da riti il cui simbolismo cosmogonico è ampliamente sottolineato dai testi. Il re alza le braccia, simboleggiando l'elevazione dell'axis mundi ... ».

Circa il *rajasuya*, prendiamo atto anzitutto della connessione agraria. È una connessione particolarmente significativa in quanto lo stesso Eliade avverte onestamente che l'intronizzazione come cosmogonia « è abbastanza diffusa presso i popoli agricoltori ». Tuttavia fisseremo la connessione agraria nella seconda fase piuttosto che nella prima: la prima fase, quella del regresso allo stato embrionale, sta a significare una « mortificazione » con prospettiva di rinascita; la seconda fase, invece, è appunto caratterizzata dalla annualità, ovvero dal ciclo cosmico solare in cui s'inquadra la produzione agraria. E poi noteremmo ciò che a noi soprattutto interessa: l'annualità inserita nel rito di intronizzazione sta probabilmente ma non necessariamente ad indicare un « protostorico » rito agrario, anziché regale; comunque, ammesso che il rito d'intronizzazione fosse originariamente un rito agrario, resta il fatto che l'« attualità » da esso documentata non riguarda il ciclo agrario, ma riguarda il ciclo regale. Il che comporta una differenziazione storico-culturale pari a quella che nel paragrafo precedente abbiamo riscontrato tra l'Egitto orientato dal ciclo regale e Babele orientata dal ciclo solare-agrario. Donde nel dato documentario indiano è da vedere più che una sopravvivenza agraria (o il piegamento della regalità a una funzione agraria), il tentativo di

agganciare il ritmo umano del re ad un ritmo cosmico, quale è appunto quello solare. Per inciso: il confronto con i fatti egiziani può essere proseguito anche nel dettaglio; per es. il gesto cosmicizzante (separazione del cielo dalla terra) del « sollevamento delle braccia » è proprio e caratteristico anche del faraone egiziano.

Seguiamo ancora Eliade nel suo oscillare tra il dato storico e la congettura: « Nell'epoca storica il *rajasuya* si celebra soltanto due volte, la prima per consacrare il re e la seconda per assicurargli la sovranità universale; ma nei tempi protostorici il *rajasuya* era probabilmente un rito annuale e si celebrava per rigenerare il cosmo ». La doppia celebrazione potrebbe ricordarci la relazione egiziana tra l'intronizzazione vera e propria e la festa giubilare *Sed* (cfr. sopra, pag. 263); ma non è questo il punto. La questione è ancora una volta: è davvero necessario presumere un « protostorico » rito agrario? E di quale « protostoria » si tratterebbe? Quella « frazeriana » o, più modernamente, quella « jenseniana », dalla quale dipenderebbe tanto lo sviluppo storico egiziano, quanto quello indiano?

Se non destorifichiamo, alla maniera di Eliade, tanto l'istituto regale quanto la sua « protostoria », le analogie, o comunque la comparabilità, della regalità egiziana e indiana possono essere spiegate soltanto in termini di convergenza o di diffusione. O si ammette che Egitto e India si siano culturamente realizzati in senso « regale » a partire da condizioni non solo uguali ma tali che avrebbero portato necessariamente ad uno sbocco monarchico; o si ammette che l'istituto monarchico si sia diffuso dall'Egitto all'India, dove lo troviamo documentato quasi un millennio dopo. La destorificazione e l'ipotesi della convergenza non pongono problemi storici di nessun genere, salvo la congettura di una « protostoria » che ciascuno può immaginare come vuole. L'ipotesi diffusionista pone reali problemi storici, e pertanto noi siamo costretti a seguirla, e non tanto per una scelta metodologica quanto per constatare se quei problemi, correttamente impostati, ammettano una soluzione o comunque ci conducano a qualche guadagno storico, quale che esso sia. È così che la « protostoria » dell'istitu-

to regale viene da noi ridotta alla « protostoria » egiziana; e il problema diventa: quale è la situazione da cui parte l'Egitto per creare il *pattern* mitico-rituale della regalità?

Incominceremo sin dal paragrafo seguente a rispondere a questa domanda. In questo paragrafo ci limitiamo ad osservare come neppure Eliade possa fare a meno del termine di paragone egiziano. Dopo aver parlato delle Isole Figi e dell'India, Eliade giunge, a ritroso, all'Egitto[6]. La differenza tra lui e noi è che lui non si rende conto di essersi mosso a ritroso nella storia. Egli semplicemente aggiunge il caso egiziano a quello figiano e a quello indiano.

7.

Se dobbiamo individuare una « protostoria » egiziana distinguendola dalla « storia » egiziana, il punto di partenza è il modello di civiltà superiore che accomuna la cosiddetta Mezzaluna Fertile. Diamó per acquisito che anche l'Egitto « protostorico » fosse caratterizzabile mediante le forme più cospicue di quelle civiltà: città-templari con ciclo agrario annuo. Lo diamo per acquisito, in quanto cercare di dimostrarlo equivarrebbe a scoprire l'America; non ci sono dubbi al riguardo, e semmai l'unica controversia potrebbe concernere lo statuto della città-templare (ma questo, per il momento, non ci riguarda). Ora diciamo che la « storia » egiziana comincia quando nella superordinata unità culturale della Mezzaluna Fertile comincia a delinearsi una nuova unità culturale, e sia pure subordinata, organizzata non più dalla città-templare né dalla annualità agraria, bensì dal faraone a cui è demandata la funzione cosmica, sia spaziale che temporale. Per quel che concerne lo spazio, il faraone sostituisce la città-templare nella definizione del territorio; per quel che concerne il tempo, il ciclo vitale del

[6] Lo fa servendosi di H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, Chicago 1958, il quale semmai intendeva differenziare la cultura egiziana da altre culture, mentre Eliade parifica e appiattisce ogni cosa in vista del « fenomeno ».

faraone (e poi il ciclo dinastico) sostituisce il ciclo cosmico solare, l'annualità.

Eliade, oscillante tra monogenesi e poligenesi dell'istituto regale, riconosce tuttavia il cambiamento che l'avvento della regalità ha prodotto nella storia del mondo. Scrive: « La *renovatio* effettuata in occasione della consacrazione di un re ha avuto conseguenze notevoli nella storia successiva dell'umanità. Da una parte, le cerimonie di rinnovazione diventano mobili, si staccano dal quadro rigido del calendario; d'altra parte, il re diventa in certo modo responsabile della stabilità, della fecondità e della prosperità dell'intero cosmo. E questo sta a significare che il rinnovamento universale si lega non più a ritmi cosmici, ma a persone e ad avvenimenti storici » (*Mito e realtà* cit., pag. 67).

Tutta la nostra ricerca concorda con le affermazioni di Eliade. Ma noi facciamo un passo in più. Non che Eliade non sarebbe stato capace di farlo; la differenza sta nei diversi oggetti di ricerca: per lui il fenomeno (il quale non richiede il nostro passo in più), e per noi la storia. Egli ci fornisce la qualità del salto culturale implicito nell'adozione dell'istituto regale; noi cerchiamo di inquadrare nella storia il salto stesso, riferendolo per quanto ci è possibile all'Egitto. E crediamo, appunto, che sia possibile dire che il fatto con « conseguenze notevoli » è accaduto in Egitto all'inizio del terzo millennio a.C.

La « rinnovazione » staccata « dal quadro rigido del calendario » di cui parla giustamente Eliade, si traduce in fatto storico documentabile quando la si riferisce all'Egitto. E non stiamo parlando di calendario in senso generico o improprio; non stiamo parlando di un qualsiasi ciclo di ricorrenze stagionali collegabili all'agricoltura; stiamo parlando del vero e proprio calendario che dall'antichità è giunto sino a noi: il calendario lunisolare in cui si tende a correggere la discrepanza tra l'anno « culturale » computato in giorni e l'anno « naturale » (l'anno tropico: la durata del moto di rivoluzione della terra attorno al sole) non computabile in giorni, in quanto più lungo dei 365 giorni interi dell'anno « culturale » per una frazione di giorno pari a 2422/10.000. Ora gli

Egiziani hanno adottato l'intercalazione di 5 giorni all'anno per portare l'anno « culturale » alla massima approssimazione con l'anno « naturale » consentita dal computo di giorni interi; hanno cioè aggiunto 5 giorni alla fine di un ciclo di 12 mesi di 30 giorni ciascuno; ed in ciò non hanno fatto che adeguarsi ad un sistema già fissato in Mesopotamia e sia pure perfezionandolo. Dove invece hanno rifiutato di adeguarsi è nella intercalazione correttiva dell'errore dovuto alla frazione di giorno in più dell'anno « naturale » sull'anno « culturale ». Questa intercalazione, prevista dai Mesopotamici e da tutti i popoli antichi, non rispondeva ad astratti interessi matematico-astronomici, o scientifici come si direbbe oggi; essa serviva a tenere l'anno « culturale » strettamente collegato all'avvicendarsi delle stagioni, e dunque al ciclo agrario di cui l'anno « culturale » era evidentemente la sistemazione logica. Se non si fosse proceduto alla correzione, le feste stagionali previste dal calendario sarebbero cadute fuori stagione.

E questo è appunto quel che poteva accadere in Egitto. Dopo quattrocento anni la stagione prevista dal calendario anticipava di ben tre mesi la stagione reale; e così via, finché soltanto dopo un periodo di 1460 anni si ristabiliva la coincidenza tra una festa stagionale calendariale e la sua collocazione naturale. Bene, questo disagio pareva che fosse ben sopportato dagli Egiziani, anzi *voluto*. E se lo consideriamo *voluto*, ci rendiamo conto di che cosa significhi letteralmente la notazione di Eliade circa il distacco delle « cerimonie di rinnovazione dal quadro rigido del calendario »: è anzitutto un distacco dal ritmo agrario, dalle stagioni naturali, dalla annualità stagionale; ed è un distacco che non concerne soltanto certe feste che da fisse (o legate alla ricorrenza stagionale) diventano mobili (o legate alla vicenda regale), ma è un distacco che concerne l'intero calendario festivo il quale segue una sua ricorrenza senza tenere nel minimo conto la ricorrenza stagionale e agricola.

Abbiamo detto « voluto ». In fondo non abbiamo fatto che ripetere, a modo nostro, quanto gli antichi già dicevano, a modo loro, degli Egiziani. Esisteva infatti una tradizione riportata da

autori greci e latini — tra cui ricorderò Censorino che nel suo lavoro *de die natali* si è occupato specificamente di questioni calendariali —, secondo la quale il faraone era tenuto a giurare di non ricorrere all'intercalazione che avrebbe portato il calendario a coincidere con le stagioni.

Di questo distacco « culturale » degli Egiziani da una cultura che potremmo definire globalmente mesopotamica e attenta al ciclo agricolo stagionale, è forse testimonianza anche la scelta della levata eliaca di Sirio (egiz. *Sothis*), al posto dell'equinozio di primavera, come primo giorno dell'anno; purché si ricordi, al contempo, che soltanto una volta ogni 1460 anni il capodanno calendariale corrispondeva esattamente alla levata eliaca di Sirio. E dunque, ai fini del distacco, più che la scelta della levata eliaca di Sirio, che comunque già trasforma il calendario lunisolare mesopotamico in calendario lunistellare, conta il fatto che il ritmo cosmico o « naturale » che avrebbe potuto in qualche modo condizionare la storia egiziana è scandito da un periodo così ampio (quasi un millennio e mezzo!) che diventa completamente irrelato non solo all'azione di un singolo faraone ma addirittura all'azione globale di una intera dinastia. Voglio dire che in pratica il faraone agiva in un tempo « infinito », o non « definito » da niente che fosse esterno alla durata della propria vita. Questa stessa « durata », infine, serviva anche a correggere la discrepanza tra anno tropico e anno di 365 giorni (lo vedremo in seguito: pag. 452), e quindi ad eliminare il « disagio » di cui si diceva sopra.

8.

Nel discorso di Eliade troviamo una contrapposizione significativa tra « ritmi cosmici » e « eventi storici ». Proviamo a ridurre alle prospettive della nostra ricerca questa contrapposizione fenomenologica. Prima di tutto constatiamo la possibilità di circoscrivere i « ritmi cosmici » alla realtà oggettivata da soggetti mitici, e gli « eventi storici » ad una realtà oggettivata da soggetti umani. Dopo di che constatiamo che in Egitto non c'è spazio per una

reale azione umana, ma c'è al suo posto l'azione faraonica che propriamente umana non è. Tuttavia la destorificazione del faraone non annulla la possibilità di considerare « evento storico » (in contrapposizione all'« evento mitico ») quel che il faraone fa o ordina di fare. Chiariremo questa apparente contraddizione riproponendo la relazione-opposizione mito/rito.

Nel momento in cui noi contrapponiamo « evento storico » a « evento mitico » non facciamo che generalizzare arbitrariamente un sistema logico che è invece proprio della sola cultura occidentale; abbiamo visto che neppure per la Grecia, la quale altrettanto arbitrariamente viene di solito posta all'origine della nostra cultura, ha senso una contrapposizione mito/storia, in quanto il concetto di *mythos* vi è funzionale soltanto in alternativa al concetto di *logos*. Stando così le cose, prendiamo pure atto che, dal punto di vista della nostra cultura, l'istituto della regalità ha segnato l'ingresso dell'umanità nella storia, ma in sede di generalizzazione scientifica dovremmo cautamente intendere che ha segnato piuttosto l'ingresso della storia nella cultura umana; precisamente: ha segnato l'adozione di un orientamento rivoluzionario, rispetto a quello tradizionale, che, a distanza di millenni, ha permesso la formulazione della categoria dello « storico ». Tutte queste cautele sono rese necessarie dal fatto che stiamo parlando dell'istituto regale egiziano visto sotto le specie di un *pattern* mitico-rituale, e che dunque non ci consente di passare, senza prendere coscienza del passaggio, da una chiave di lettura fornita da mito/rito ad una chiave fornita da mito/storia.

Il passaggio dall'una all'altra chiave di lettura deve avvenire mediante la considerazione della relazione del rito con la storia, così come abbiamo fatto all'inizio di questo capitolo proponendo un quadro sinottico delle cose greche in cui dalla parte dello « storico », insieme alle azioni profane (*erga*) abbiamo messo anche le azioni rituali (*orgia*). Ora è certo che il rito, pur essendo uno strumento di azione nella storia, è esso stesso destorificato: appunto come il faraone egiziano, il quale pertanto deve essere

considerato non tanto come colui che, unico, agisce storicamente, quanto come lo strumento mediante il quale gli Egiziani hanno potuto agire storicamente.

La divinità del faraone ha la stessa funzione della concezione di esseri divini, a cui l'uomo si rivolge ritualmente per superare le crisi che gli impediscono di agire nella storia. In tal senso è giustificabile il culto del faraone. Ma egli è anche l'operatore sacrale a cui l'uomo si rivolge per promuovere l'azione rituale, sia essa intesa a far agire divinità (riti cultuali) e sia intesa ad agire direttamente sulla realtà senza intermediari divini (riti autonomi). In tal senso è giustificabile il culto che il faraone prestava a se stesso; e il fatto che ogni sacerdote, come del resto ogni funzionario, agisse per delega del faraone. Infine il faraone è addirittura identificabile con l'azione rituale, più che o oltre che con gli attori, siano essi gli dèi o gli operatori sacrali. In tal senso lo strumento faraonico va considerato alla stregua di uno strumento o rito « magico » che tutti possono usare: una specie di « formula » a disposizione di tutti gli Egiziani; e la validità della « formula » era data dalla sua invariabilità, donde tutti i faraoni erano « simili » e ogni faraone aveva un ciclo vitale fortemente ritualizzato.

È facile comprendere come la « storia » nella quale e sulla quale agisce il rito non possa configurarsi esattamente al modo con cui se la configura il nostro storiografo. L'efficacia rituale richiede la riduzione dell'evento nei termini di un passaggio (cambiamento, rinnovamento). Dove non si ammette l'evento o quando l'evento non è riducibile ad un passaggio-cambiamento-rinnovamento, al posto del rito troviamo il mito, il quale determina un passaggio avvenuto una volta per sempre all'epoca delle origini. Il rito, possiamo dire, formalizza ogni passaggio; dà ad ogni evento la forma del passaggio-cambiamento-rinnovamento; laddove il mito nullifica l'evento non formalizzabile ritualmente e lo riduce ad un effetto attuale di un passaggio-cambiamento-rinnovamento avvenuto una volta per sempre al tempo delle origini. Non è dunque

azzardato dire che ogni mito (delle origini) è il « racconto » di un passaggio (dal precosmico al cosmico); e ogni rito (di passaggio) è un'« azione » cosmicizzante che dà origine ad un nuovo assetto del mondo.

È giusto, pertanto, riguardare, come fa Eliade, gli effetti di un rito (l'intronizzazione) allo stesso modo degli effetti di un mito (cosmogonico), ma purché non si pretenda che il rito *ripeta* il mito; ciò sarebbe arbitrario tanto quanto lo è pensare che il mito *ripeta* il rito. Di fatto non c'è mai ridondanza, nel senso di ripetizione rituale di una concezione mitica o di una ripetizione mitica di una concezione rituale, ma deve essere considerata di volta in volta significativa sia la scelta di un discorso mitico e sia la scelta di un comportamento rituale [7]. Ma nel caso del *pattern* mitico rituale, in cui ci si è configurata la regalità (egiziana)? Ebbene, neanche in questo caso si ha ridondanza; si ha una coincidenza tra mito e rito, la quale non deve e non può spiegare la natura del mito e del rito, ma deve essere essa stessa spiegata come fatto storico; ovvero anche la coincidenza, come l'alternativa, va considerata per ciò che essa vuol significare. E il caso della coincidenza mitico-rituale nella regalità (egiziana) significa l'eliminazione del duplice piano della realtà sottinteso da una funzione mitica distinta dalla funzione rituale; significa l'eliminazione di un tempo mitico distinto dal tempo storico; significa, e sia pure con le cautele di cui si diceva sopra, l'ingresso nella storia.

Tutto ciò può correggere certe nostre prospettive a cui siamo legati soltanto dall'abitudine; può correggere, per es., l'impressione che da una « metastoria » si produca la « storia », quasi per

[7] Contro l'ipotesi della ridondanza cfr. Cl. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, 3ª ed. ital., Milano 1968: tutto il cap. XII, intitolato « Struttura e dialettica », è inteso a dimostrare l'errore dei « sociologi e etnologi che si sono interessati dei rapporti fra il mito e il rituale, e se li sono rappresentati come una ridondanza », e quindi la necessità di « rinunciare a cercare il rapporto fra mito e rituale in una specie di causalità meccanica », e di « concepire la loro relazione sul piano di una dialettica ».

evoluzione dall'irrazionalità alla razionalità. Può correggere l'impressione che la « storia » sia nata in Grecia con l'avvento del pensiero positivo. E può aprirci prospettive nuove in cui si consideri la « metastoria » greca, e forse anche la nostra, non come un presupposto ma come una creazione posteriore, storicamente condizionata dalla « scoperta » egiziana della storia.

Capitolo XIII

LA REGALITA' COME SOLUZIONE

1.

Nella considerazione del mondo greco abbiamo constatato tanto l'enfasi della generazione, quanto il sovvertimento, ugualmente enfatico, dei valori connessi con la generazione. Diremmo che si tratta di una medesima enfasi che condiziona anche la eventuale negazione dell'oggetto enfatizzato. Però questa negazione non è, come si è visto, una astratta presa di posizione contro la « generazione », ma è il prodotto concreto di un processo inteso ad eliminare l'ereditarietà del potere con cui è ovviamente connessa la generazione. Motivo per cui dovremmo distinguere, come abbiamo distinto, un piano religioso da un piano socio-politico.

Sul piano religioso l'enfasi della generazione ha portato alla concezione di un mondo « generato », anziché « creato »; nonché alla distinzione tra mondo-realtà (e tuttavia generata) e uomo-irrealtà (e tuttavia riscattabile alla realtà fornita dal suo *genos*). Ancora sul piano religioso, il sovvertimento di questo sistema è dato dalle insorgenze mistiche, e non tanto in termini teorici quanto in termini pratici. Tutta la teoria si limiterebbe alla formulazione di un mito antropogonico (l'uomo nato dalle ceneri dei Titani che hanno divorato Dioniso) in contrapposizione alla teogonia che tiene il posto di una cosmogonia. Mentre in sostanza la reale contrapposizione si è avuta tra mito (tutta la mitologia greca; o la mitologia di tipo esiodeo) che inchiodava l'umanità ad una condizione immutabile, e rito (misterico) che aveva la facoltà di trasformare i singoli uomini riscattandoli ad una realtà diversa da quella genetica.

Sul piano socio-politico l'enfasi della generazione non è una causa, bensì un effetto. È l'effetto di un sistema fondato sulla ereditarietà del potere, e dunque dell'assetto gentilizio della *polis*

arcaica. Contro questo assetto si muove tanto la rivoluzione antigentilizia ateniese, quanto la rivoluzione antigentilizia spartana, le quali hanno portato rispettivamente alla *demokratia* e alla *homoiotes*. L'antigenetico di queste rivoluzioni è tutto contenuto nell'antigentilizio, ossia nella negazione della ereditarietà delle cariche. Se in pratica entrambe le rivoluzioni si sono dovute muovere contro i *gene* stabiliti, non per questo hanno formulato una teoria generale di svalutazione del *genos*. Quando Clistene elimina le *tribù* gentilizie e le sostituisce con *tribù* territoriali, rispetta l'attribuzione di un eroe protettore ad ogni singola tribù, ma elimina i vecchi eroi, che erano anche antenati, e li sostituisce con nuovi eroi che non sono antenati; e tuttavia non proibisce un culto degli antenati, purché la sua dimensione non sconfini nel politico. Quando in Sparta si toglieva il fanciullo alla sua famiglia, e si sostituiva il suo padre naturale con un *erastes*, non per questo si disconosceva la famiglia naturale e si privava, per es., l'individuo del proprio patronimico; non per questo un padre non desiderava aver figli, né avutili li « amava » meno dell'*erastes*; tutto purché la connotazione paterna o il rapporto affettivo tra padre e figlio non sconfinasse nel politico. In sostanza la rivoluzione antigentilizia ammetteva l'enfasi del *genos*, vuoi sul piano del mitico (teogonia), vuoi sul piano del rituale (culto dei propri morti), vuoi sul piano dei valori familiari; non l'ammetteva quando il *genos* poteva essere utilizzato per il conferimento di una personalità politica.

In questa riduzione dell'antigenetico ad una esclusiva funzione politica, abbiamo a suo luogo incluso anche il misticismo che, almeno nella sua forma originaria (misteri eleusini), ci si configurava come un prodotto della rivoluzione democratica ateniese. Adesso, invece, abbiamo posto lo stesso misticismo tra le realtà religiose, distinguendo un piano religioso da un piano socio-politico. Sia chiaro anzitutto che la distinzione tra i due piani è puramente convenzionale: è un espediente espositivo e non una realtà storica greca; ovvero si tratta di una riduzione di quella realtà alla

nostra categoria del religioso contrapposto al civico [1]. Dopo di che osserviamo: primo, che la *polis* per la propria edificazione si avvale, o continua ad avvalersi, di una religione politeistica in cui gli dèi sono forme del mondo, e sono originati per generazione nonché geneticamente correlati tra loro; secondo, che i misteri eleusini, o in genere il misticismo che sconvolge l'assetto politeistico, se sono un prodotto della rivoluzione antigentilizia non è detto che siano un prodotto necessario. Tanto che il prodotto acquista una sua autonomia e addirittura si fa contrapponibile all'assetto politico (sostenuto dall'assetto politeistico, e suo sostenitore), in vista di una rinuncia al mondano che sarà sempre di più il suo tratto caratteristico; e dico « sempre di più » nel senso che la rinuncia mistica parte da una rinuncia alla realtà genetica quale fondamento di un « mondo » gentilizio, e diventa rinuncia al « mondo » *tout court*.

Con questa breve ricapitolazione ho voluto significare come tanto l'ereditarietà quanto la connessa enfasi della generazione non possono essere storicizzate a partire dalla cultura greca, in cui più che come soluzioni appaiono come problemi. La storicizzazione richiede il rinvenimento di una espressione storica originaria in cui il concetto di ereditarietà si presenti come formulazione istituzionale di una nuova cultura in un processo di superamento critico

[1] La necessità di questa distinzione è stata già formulata prima, particolarmente a pag. 148. Si noterà che se, adesso, ai soli fini di un ragionamento nei termini della nostra logica, abbiamo contrapposto un « religioso » ad un « socio-politico », abbiamo evitato di usare il termine « civico » al posto del « socio-politico » o del « politico »; e abbiamo anche evitato di distinguere il piano degli interventi anti-genetici ateniese e spartano dal piano di non intervento, sotto la forma di una dialettica tra « pubblico » e « privato ». Ciò in quanto la storicizzazione di un « religioso » e un « civico » contrapposti, comporta un ulteriore sistema di contrapposizione in cui il « religioso » sia formalizzato da una dialettica sacro/profano così come il « civico » da una dialettica pubblico/privato. Per un approfondimento rinvio al mio *Stato come conquista culturale*, Roma 1975, dove il sistema logico, con il preciso riferimento storico alla *res publica* romana, viene enunciato mediante la formula sacer/profanus = publicus/privatus.

della cultura esistente. E in Grecia troviamo appunto l'opposto: l'ereditarietà vi rappresenta al massimo uno strumento di conservazione, e comunque diviene essa stessa l'oggetto di un superamento critico; tanto da poter essere sostituita, come fonte del potere politico, sia dal censo che dalla sorte. Quanto all'enfasi della generazione, va anch'essa istituzionalizzata, ovvero correlata all'istituto della ereditarietà nella misura in cui senza generazione non vi sarebbe ereditarietà. Al di fuori di questa relazione di necessità, rotta in Grecia dal rifiuto della ereditarietà (del potere), l'enfasi della generazione diviene un fatto inspiegabile e, in apparenza, arbitrario: arbitraria può infatti sembrare in Grecia la riduzione della « creazione » alla « generazione », tanto quanto la riduzione al *genos* di ogni realtà umana.

Credo sia chiaro dove andiamo a parare. L'espressione storica che stiamo cercando è l'istituto della regalità, in quanto in esso e per esso si formula istituzionalmente il concetto dell'ereditarietà, cui si associa necessariamente l'enfasi della generazione. Nell'istituto della regalità l'enfasi diventa funzionale ai fini della ereditarietà del potere: non si tratta di un concetto astratto di generazione, ma si tratta della generazione che fonda la dinastia. Ora, tuttavia, storicizzata l'enfasi della generazione in funzione dell'ereditarietà e storicizzata l'ereditarietà relativizzandola all'istituto regale, non possiamo destorificare l'istituto stesso e non prendere atto della sua origine egiziana. E così quel che non ci è dato di trovare in Grecia, proveremo a cercarlo in Egitto.

2.

Cercare non vuol dire trovare. Cercare in Egitto quel che non abbiamo trovato in Grecia significa soltanto porre come ipotesi di lavoro che l'istituto regale egiziano, quale espressione storica in cui sia funzionale tanto l'ereditarietà quanto l'enfasi della generazione, « si presenti come formulazione istituzionale di una nuova cultura in un processo di superamento critico della cultura esistente » (per ripetere con le stesse parole di prima la *conditio sine qua non* di

una storicizzazione integrale, a cui dobbiamo tenerci legati per coerenza di ragionamento). Ma perché l'ipotesi di lavoro si trasformi in effettivo guadagno storico è necessario: *a*) contrapporre alla cultura egiziana (sotto le specie di « nuova cultura ») una « vecchia cultura » che gli Egiziani avrebbero messo in crisi, e problematicizzata, per poi offrire con l'istituto regale la soluzione della crisi stessa; *b*) individuare i termini della problematicizzazione e, conseguentemente, le esigenze innovatrici a cui risponde la soluzione regale.

Circa il punto *a*) è facile sin da qui proporre: la vecchia cultura è quella mesopotamica a cui l'Egitto è prima tributario, ma da cui poi si distacca. E ciò concorda con quanto si è visto nel capitolo precedente a proposito di una questione concreta: il distacco egiziano da un calendario lunisolare mesopotamico, periodicamente corretto per aderire il più possibile al corso delle stagioni; l'adozione egiziana di un calendario lunistellare che segna ritmi cosmici o inutilizzabili per la loro ampiezza (periodi di quasi un millennio e mezzo) o utilizzabili, come i giorni e i mesi, per il solo computo del tempo « indifferenziato », ossia sottratto al corso delle stagioni, tanto da non richiedere alcuna intercalazione correttiva della discrepanza tra anno civile e anno tropico. Circa il punto *b*) diciamo che è proprio quanto ci accingiamo a fare, indirizzando in tal senso la nostra ricerca.

Tuttavia, prima di procedere oltre, c'è forse bisogno di qualche considerazione preliminare. È chiaro che ci rifiutiamo di vedere nella regalità dinastica soltanto un genere di regalità; per noi essa è la regalità *tout court*. In una classificazione destorificante possiamo anche dire che la regalità non è necessariamente dinastica; per es., la regalità della tradizione romana era elettiva e non dinastica. Ma con classificazioni del genere si finisce per eludere certi problemi storici: appunto i nostri. Restando all'esempio dei sette re di Roma: noi partendo dal modello storico della regalità (dinastica) egiziana ci sentiamo in obbligo di spiegarci la tradizione romana di una regalità elettiva, obbligo da cui è invece esentato chi si limita a classificare le diverse forme di regalità; noi ne

facciamo un problema storico e non un dato da accettare passivamente, o tutt'al più da problematicizzare sotto il profilo morfologico. E ne facciamo un problema che sin da qui ci ripromettiamo di affrontare e, se possibile, risolvere.

Non che neghiamo una ricerca morfologica. Quel che non vogliamo rischiare è l'uso di una morfologia destorificante per la « ricostruzione » di una storia congetturale che, nel nostro caso, faccia dell'istituto regale egiziano la trasformazione in senso dinastico di una precedente regalità, magari del tipo *rex Nemorensis* o, addirittura, elettiva. E in simili congetture si perde di vista la dialettica culturale propria della civiltà che si sta studiando, o la si sostituisce con una dialettica vaga, « sentimentale », apparentemente « ragionevole » soltanto perché largamente accettata o accettabile. Donde dal « senso comune » (o dal « luogo comune ») si è portati a giustificare il passaggio dal *rex Nemorensis* al faraone in termini che potrebbero suonare così: si sono mitigati i costumi e invece di una « barbara » successione fondata sulla uccisione del predecessore da parte del successore, si è adottato il principio « civile » di lasciar morire naturalmente il re in carica e di trasmettere la carica stessa di padre in figlio. Oppure: la carica era elettiva ma l'idea di poter rimettere il potere (con gli agi connessi) al proprio figlio, seguendo il principio elementare della ereditarietà, ha snaturato l'istituto originario rendendolo dinastico.

Abbiamo detto « principio elementare della ereditarietà ». È chiaro che in simili costrutti tutto viene ridotto a « principii elementari » quasi connaturati all'uomo e dunque sottratti ad una problematica storicista [2]. Ora, per quel che ci riguarda, e per un definitivo chiarimento della nostra posizione, non sarebbe male scindere in eventuali « principii elementari » l'istituto della regalità, allo scopo di dimostrare che non sono poi tanto elementari, e

[2] Alla fine del secolo scorso l'etnologo tedesco A. Bastian aveva addirittura costruito una teoria delle civiltà fondata sull'individuazione di « idee elementari » (***Elementargedanken***) connaturate all'uomo. Ma si tratta appunto di un evoluzionista e non di uno storicista.

soprattutto per escludere che questi principii distinti e non una organica cultura siano a monte della regalità egiziana, o che, conseguentemente, la regalità egiziana sia soltanto uno sviluppo associativo e non, come noi sosteniamo, uno strumento rivoluzionario.

Di questi principii ne individueremmo tre, in correlazione con l'istituto regale: l'ereditarietà su cui si fonda la successione; l'enfasi del *genos* che noi abbiamo messo in dipendenza della ereditarietà; e infine il culto degli antenati (o dei morti) che si potrebbe sbrigativamente considerare il presupposto del culto funerario del faraone, o della sua presenza *post mortem* che abbiamo visto necessaria all'istituto regale egiziano.

3.

Cominciamo col notare che i tre principii elementari solo apparentemente sono « elementari », e cioè capaci di rappresentarci una realtà separatamente o indipendentemente l'uno dall'altro. Di fatto nella nostra cultura li troviamo già associati in formule diverse, la più semplice o « elementare » delle quali potrebbe essere la seguente: l'eredità prevede una successione nel possesso di beni; la successione privilegiata è quella dei propri consanguinei; con il che si enfatizza la consanguineità, o il *genos*; e la stessa enfasi genetica emerge dal fatto che i consanguinei siano tenuti alle esequie del defunto, e, per quel che riguarda l'impegno religioso, siano legati ad un suo culto funerario.

È senza dubbio una associazione « sbiadita », o buona ad ogni uso: si parla di successione nel possesso di beni, e non si tiene conto della possibilità che non vi siano beni da tramandare, o si ritiene sufficiente la trasmissione del « nome »; si parla di enfasi genetica come di un sentimento naturale, o sia pure come di un obbligo culturale, e tuttavia non s'intravede la funzione attuale di una « famiglia » (nel senso di *genos*) che comprenda globalmente vivi e defunti; si parla di esequie e di culto funerario come di

qualcosa dovuta al morto, senza una prospettiva di scambio dal morto ai vivi.

L'associazione diventa subito meno sbiadita se la riferiamo all'assetto aristocratico di medievale memoria. La successione allora non si limita ai beni ma si estende al titolo, donde il « nome » diventa la cosa più preziosa da tramandare; l'enfasi del « nome », da conservare onorato costi quel che costi, è soltanto l'espressione più significativa dell'enfasi genetica, la quale realizza non soltanto una « grande famiglia », ma addirittura una « stirpe » concretamente funzionale nell'assetto aristocratico; il « nome » è l'espressione più significativa nel senso che rende necessaria la « generazione » di un figlio maschio che garantisca la continuità della stirpe. Infine il morto acquisisce propriamente lo statuto di « antenato », che dà prestigio oltre che vita alla « stirpe », donde lo scambio di onoranza e prestigio tra vivi e defunti inteso a realizzare un gruppo consanguineo che comprenda globalmente gli uni e gli altri.

L'esigenza di perpetuare il « nome » nella società borghese dipende formalmente dal sistema di valori imposto dal modello aristocratico. Ma non è una semplice sopravvivenza; è piuttosto l'utilizzazione, in funzione capitalistica, di una struttura aristocratica: si trasmette il « capitale » così come nell'assetto aristocratico si trasmettevano « nome », « titolo » e poteri connessi. Può capitare che non si abbiano capitali da trasmettere, e allora l'enfasi genetica (il desiderio di un figlio maschio, per es.) è soltanto l'adeguamento ad un sistema di valori, dal quale di fatto si è esclusi.

Può darsi che stiamo facendo asserzioni gratuite, senza fondamento scientifico o senza altro fondamento che non sia la nostra opinione personale sulla questione (dipendente magari da una nostra scelta politica in senso antiaristocratico e antiborghese). D'accordo: ma, prima di tutto, noi volevamo dimostrare proprio che non si può sostituire una opinione personale, o anche un luogo comune, al fondamento scientifico; e poi abbiamo cercato di formulare spunti di ricerca, e sia pure al solo scopo di rendere meno

sicuri di sé quanti operano in base al senso comune, sostituendo la propria abitudine mentale alla ricerca storica. Comunque gli spunti di ricerca indicano la via da seguire, a ritroso, al di là del medioevo. A Roma, per es., dove alla consanguineità naturale si affianca una consanguineità « culturale » mediante l'istituto dell'adozione, e mediante il testamento che di fatto affilia l'erede, quale che sia la sua famiglia d'origine, e lo rende obbligato ai culti della famiglia acquisita, ivi compreso il culto degli antenati nonché del defunto, diventato a sua volta antenato. Eccetera, eccetera.

Un'altra via da seguire per uscire dalle abitudini mentali a cui ci costringe la nostra cultura, è quella del confronto con altre culture non riducibili alla nostra neppure in una linea ideale di sviluppo che ipoteticamente sia senza salti (senza rivoluzioni culturali) così da condurci dai nostri giorni magari fino all'Egitto (l'immediato oggetto della nostra ricerca) passando per l'antichità classica e la cultura mediterranea. Le culture irriducibili, o riducibili soltanto se si opta per l'evoluzionismo, sono certamente le cosiddette « primitive ».

Ora, se trattiamo le popolazioni « primitive », ossia se facciamo etnologia, non possiamo parlare pacificamente di « ereditarietà », di « successione », di « enfasi genetica », come se si parlasse del mondo occidentale moderno. Intanto non sempre si eredita, ma troviamo casi in cui tutte le appartenenze del morto vengono sepolte con lui o distrutte. Poi c'è una estrema varietà di ciò che può venire ereditato, nonché delle persone da cui si eredita: né l'eredità è sempre costituita da beni fruibili, né si eredita sempre dal padre; né è questione di patrilinearità o matrilinearità, ma le cose si complicano al punto da renderle irriducibili a questi nostri concetti « elementari », e certamente non basta configurarsi un « diritto materno » (il *Mutterrecht* di bachofeniana memoria) per risolvere ogni difficoltà. Se poi guardiamo all'« enfasi genetica » ci sentiremmo ancora più imbarazzati; basta ricordare, al riguardo, che certe culture si sono mosse proprio nel senso del disconoscimento della paternità naturale. Ma resta il culto dei morti, o precisamente il culto degli antenati: questo è da tutti ammesso

come un riscontro pressoché universale; e dunque lo si può, o forse addirittura lo si deve, prospettare nella sua qualità di « elemento » da cui si sarebbe svolto: il culto tombale del faraone; il rapporto del re vivo col re morto divenuto fonte di potere, raffrontabile con il rapporto che troviamo presso i primitivi tra il morto-potente (divenuto tale con la morte) e il vivo-indigente (che si rivolge al morto per ottenere aiuto e protezione); l'enfasi della generazione, in quanto come il faraone-morto aiuta il faraone-vivo perché questi è suo figlio, così presso i primitivi il morto-antenato aiuta i propri consanguinei e non altri. Senonché, come abbiamo fatto a suo luogo per quel che riguarda la tesi di una derivazione di Osiride dal *dema*, proponendo come ugualmente accettabile la tesi che farebbe del *dema* una derivazione da Osiride, anche adesso inviteremmo alla cautela. Anche adesso proporremmo un rovesciamento dei termini: perché non pensare che il culto dei morti-antenati, quale ci è noto nella sua universalità, non derivi dal culto funerario egiziano del faraone? E sia pure una domanda provocatoria. Tuttavia c'è qualcosa che va oltre la provocazione.

Noi abbiamo del culto degli antenati una documentazione etnologica, e cioè di cinque millenni posteriore al culto funerario del faraone egiziano. Al riguardo non è certo valida la documentazione paletnologica: nessuno mette in dubbio che anche prima dell'Egitto faraonico ci fosse un trattamento dei morti; ma nessuno può attribuire a quel « trattamento » il carattere proprio sia del culto degli antenati che rinveniamo presso i primitivi, e sia del culto tombale del faraone. Stando così le cose non ci resta che la cultura mesopotamica per un valido confronto con l'Egitto inteso a scoprire il prima e il dopo rispetto al culto funerario egiziano e alla considerazione del morto che gli si associa.

E la cultura mesopotamica riserva grosse sorprese a chi credesse di trovarvi una ideologia qualsiasi in cui fosse ravvisabile un culto degli antenati nel senso della venerazione di un morto, fatto potente dalla morte, il quale volge la sua potenza al servizio della sua « stirpe ». Da questo punto di vista i Mesopotamici sono molto più primitivi dei « primitivi » dei nostri giorni. Per i Meso-

potamici il morto era morto e basta; tutt'altro che potente, esso era « indigente »; era lui ad aver bisogno dei vivi, ma non i vivi ad aver bisogno di lui; la condizione oltretombale del morto coincideva perfettamente con quella tombale: era la condizione di un cadavere inumato circondato da polvere e fango, e polvere e fango doveva « mangiare » è « bere » se i viventi non provvedevano a versare cibo e acqua nella tomba. In altre parole: se il culto funerario del faraone doveva sorgere dai fondamenti « escatologici » (si fa per dire: proprio perché manca in Mesopotamia una vera e propria escatologia) comuni alla Mezzaluna Fertile, avrebbe avuto ben pochi « principii elementari » a sua disposizione.

Diversamente vanno le cose se consideriamo il culto funerario del faraone non come l'utilizzazione, ai fini dell'istituto regale, di una preesistente escatologia, ma come un prodotto culturale nuovo, originario. Allora prenderemmo atto che il prodotto nuovo ha utilizzato per la propria edificazione tutto ciò che gli offriva la Mezzaluna Fertile, trasformando gli elementi acquisiti, che funerari non erano, in funzione dell'« escatologia » faraonica. Per limitarci ai due casi più noti, e più importanti: la *ziqqurat* che in Mesopotamia è un tempio, ovvero la piattaforma di un tempio, diventa in Egitto la piramide che è la tomba del faraone, ovvero la copertura della sua tomba; la scrittura che ha in Mesopotamia la sua prima documentazione in testi certamente non funerari, ha in Egitto la sua prima documentazione in testi iscritti sulla tomba del faraone.

4.

In sostanza, restando al documento storico, possiamo dire qualcosa che il senso comune rifiuta di accettare: non solo l'associazione ereditarietà-stirpe-antenato deve essere fatta derivare dall'istituto regale egiziano anziché costituirne il presupposto, ma derivano dall'istituto stesso anche i singoli elementi dell'associazione per i quali si possono rinvenire sviluppi separati e organizza-

ti in strutture diverse e tuttavia riconducibili all'idea associativa originaria. Ancora un ultimo colpo al senso comune: è lecito affermare che la prospettiva escatologica di una condizione oltretombale diversa da quella tombale (che non troviamo in Mesopotamia) sia derivata dalla particolare « escatologia » faraonica. Non si tratta di un attacco indiscriminato al senso comune, si tratta di far comprendere come il « senso comune » ci orienti nella nostra cultura, ma non serve a niente quando l'usiamo per spiegarci le altre culture.

Quanto all'escatologia, la documentazione ci costringe a prendere atto che in Egitto si è verificato il passaggio da quella particolare faraonica a quella genericamente umana. Le prime iscrizioni tombali sono delle tombe faraoniche; ma il senso comune ci dice: ciò non significa niente, o significa soltanto che le tombe dei faraoni erano tali da essere sopravvissute al tempo mentre i morti comuni venivano sepolti in modo più effimero; oppure: i testi funebri più antichi si riferiscono esclusivamente ai re ma non è detto che le masse non avessero anche loro una escatologia che semplicemente non è stata messa per iscritto. Una cosa alla volta: primo, l'esigenza di una tomba duratura è già un indizio escatologico non riferibile alla gente comune; secondo, si parla di scrittura, e nulla vietava che il morto comune avesse se non un monumento iscritto, come il faraone, almeno un pezzo di pietra con qualche parola allusiva al destino oltretombale; terzo, è proprio la necessità dell'iscrizione funeraria che in qualche modo determina l'escatologia di cui stiamo parlando. Ma lasciamo le generiche considerazioni e veniamo ai fatti storici.

A partire dal 1500 a.C., e cioè circa un millennio dopo le prime iscrizioni tombali faraoniche (i Testi delle Piramidi), cominciano a far parte del corredo funerario egiziano papiri con notazioni escatologiche, la raccolta dei quali costituisce un *corpus* a cui si dà convenzionalmente il titolo di *Libro dei Morti*. Si è già visto come talvolta questi testi funerari ripetano il trattamento « vivificante » del faraone conferendo al morto comune l'identificazione con i protagonisti dei miti cosmogonici, o comunque utilizzando

nozioni cosmogoniche ai fini di un orientamento di fronte alla morte (cfr. sopra pagg. 267 sg.). Diciamo la morte *tout court*, a proposito di questi testi; mentre a proposito dei Testi delle Piramidi dovremmo dire: la morte del faraone. Ancora: dal *Libro dei Morti* ricaviamo che per quell'epoca il morto comune subiva lo stesso processo di « osirizzazione » per l'innanzi riservato al faraone. Ora mentre l'« osirizzazione » del re aveva un senso ai fini della regalità, della successione al trono e della continuità dinastica, evidentemente ne acquista un altro in funzione di un morto che non era stato mai re, non avrebbe lasciato un trono al proprio figlio, non doveva curarsi di una continuità dinastica: si tratta, nel caso di un morto comune, della utilizzazione dell'escatologia regale per la costruzione di una escatologia umana che garantisca un destino oltretombale non coincidente, come coincideva in Mesopotamia, con il destino tombale; si tratta della vera e propria nascita di una prospettiva escatologica. Questo che stiamo dicendo è stato detto da altri in altro modo, ma i fatti sono gli stessi. Per es., dice H. Frankfort: « L'immenso prestigio delle prerogative regali, il loro indubbio potere, indusse gli uomini comuni ad una straordinaria usurpazione »[3], e cioè all'« usurpazione » escatologica.

Ugualmente di « usurpazione » si può parlare quando passiamo dalla escatologia regale alla successione regale. Incominciamo col distinguere la trasmissione di beni dalla trasmissione di cariche, in un sistema che prevede l'ereditarietà per linee di parentela. In Egitto i beni potevano essere trasmessi ai propri figli, ma non erano proprietà in senso nostro: non si era « padroni » del « proprio » campo[4], il padrone era il sovrano e il godimento

[3] In *La religione dell'antico Egitto*, trad. ital., Torino 1957, pag. 126. L'affermazione non è isolata ma esprime il contenuto di tutto un paragrafo intitolato significativamente « La dignità quasi regale dei defunti ». Tra l'altro vi si dice che « fin dal 1° Periodo intermedio vediamo apparire fra gli oggetti raffigurati nei sarcofaghi degli uomini comuni ... corone e scettri regali ».

[4] Qui, per brevità, prendiamo in considerazione i beni terrieri; ma il discorso potrebbe essere esteso ai beni di scambio, in quanto il commercio era un monopolio del sovrano.

terriero era in enfiteusi, potremmo dire, dato che al momento del raccolto si presentavano i funzionari a riscuotere la parte dovuta al re. Che cosa si trasmetteva dunque? Teoricamente non si trasmetteva nemmeno il godimento enfiteutico, dato che ogni successione doveva essere autorizzata dal faraone. Praticamente si trasmetteva ai propri figli la condizione di contadino, presso a poco come avveniva nel medioevo con i servi della gleba. E che sempre praticamente si potesse apparire proprietari terrieri, questa era già una « usurpazione »; ma era anche una « usurpazione » che non diminuiva l'autorità regia, e quindi poteva essere permessa, anzi incoraggiata ai fini di una continuità lavorativa nei campi.

Una « usurpazione » che non poteva essere permessa era invece quella della successione delle cariche di padre in figlio. Frankfort parlando della cosa ricorda una significativa affermazione del Papiro di Api: « Le cariche non hanno figli ». Con ciò s'inchioda la ereditarietà per sangue all'istituto regale, dove avviene proprio il contrario: *la carica deve avere un figlio*. L'istituto sussiste proprio per la sua dualità padre-figlio [5], sussiste per la successione « automatica » del figlio al padre, sussiste per la contemporanea presenza del re-morto accanto al re-vivo, nonché del re-figlio accanto al re-padre. L'idea della ereditarietà di sangue è strettamente legata all'idea di successione al trono, e il tutto promana dall'istituto regale, così che l'adozione delle due idee riprodurrebbe dovunque e comunque una « regalità »; proprio come avviene in un sistema feudale in cui i feudatari sono altrettanti *reguli* riproducenti la condizione del *rex*; come potrebbe essere avvenuto in Grecia con il passaggio dal *wanax* miceneo ai *basileis* esiodei (cfr. sopra, pag. 304); come è avvenuto nello stesso Egitto in certi momenti della sua storia, che tuttavia non sono stati sufficienti a dissolvere l'istituto regale. Insomma non si tratta della « usurpazione » escatologica né della « usurpazione » terriera le quali non compromettevano la regali-

[5] E può darsi che questa coppia *essenziale* sia il fondamento della dualità come tratto caratteristico della cultura egiziana per esprimere quella che chiameremmo la teologia regale; su questa dualità cfr. H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, Chicago 1948, pagg. 19 e 350.

tà come istituto; quando si parla di cariche, usurpare per esse il sistema di successione regale avrebbe significato proprio attentare alla integrità dell'istituto, avrebbe significato l'« usurpazione » nel suo senso letterale.

Non c'è stata, neppure come tentativo, l'« usurpazione » del matrimonio regale tra fratello e sorella. Evidentemente non lo si vedeva sotto l'aspetto di un privilegio. Ed in effetti non aveva senso, se sottratto all'enfasi genetica funzionale per il solo istituto regale. Ciò deve farci riflettere non solo sul senso che dobbiamo attribuire all'enfasi genetica circoscrivendola all'istituto regale o considerandola addirittura un suo prodotto, ma anche sulle altre prerogative regali (escatologia, ereditarietà della carica) che non dobbiamo necessariamente configurarci come « privilegi » ma che diventano tali soltanto dopo che sia stata scoperta in essi una qualsiasi utilità o un qualsiasi vantaggio indipendente dalla loro funzione originaria. Donde li abbiamo riguardati come « prodotti » e non come « presupposti » dell'istituto regale.

5

Riprendiamo il discorso dell'enfasi genetica. I suoi effetti più cospicui sono tutti contenuti nella teologia regale. Così il matrimonio regale tra fratello e sorella, così il matrimonio tra Osiride e sua sorella Iside, così persino l'antagonismo tra Osiride e suo fratello Set. Neppure nel mito può essere immaginato un pretendente al trono estraneo al *genos* regale; Set deve rappresentare l'alterità assoluta rispetto ad Osiride, ma deve anche esserne il fratello. Abbiamo detto « neppure nel mito »; in realtà non si tratta di un tempo mitico contrapponibile al tempo attuale, ma si tratta di attualità in senso egiziano: l'attualizzazione di Osiride attualizza anche il suo avversario.

Il contenimento dell'enfasi genetica nella teologia regale è dimostrato anche dal fatto che in Egitto la cosmogonia non si fonda sulla generazione, come invece avviene in Grecia. Né tutti gli dèi sono stati generati. Da questo punto di vista la situazione

egiziana appare anteriore alla greca: vi sono presenti entrambi i processi, il creativo e il generativo, che stanno tra loro come un primario sta a un secondario (quasi una elaborazione teologica).

Il politeismo egiziano è costituito da dèi che *creano* dèi, i quali poi *generano* altri dèi. In sostanza abbiamo tre categorie di divinità: i creatori increati, i generatori creati ma non generati, i generati (eventualmente generatori a loro volta). C'è una specie di gerarchia di valori, per cui al più alto grado della scala sta il creatore increato, essendo la sua relazione con gli altri dèi quella di soggetto a oggetto; seguono i generatori non generati, e quindi i generati. La generazione, a sua volta, stabilisce relazioni tra gli dèi, ma stabilisce anche la subordinazione di alcuni ad altri.

In tale situazione non ci potrebbe essere più di un creatore increato; e questa realtà logica corrisponderebbe alla realtà storica egiziana se l'elemento unificatore dell'Egitto fosse la religione. Invece l'elemento unificatore è l'istituto faraonico. Quanto alla religione, essa in un certo senso divide, anziché unificare, l'Egitto, individuando i distretti (detti convenzionalmente « nomi » con un termine greco) e le rispettive città capitali, mediante l'attribuzione a ciascun settore di una divinità propria (o poliade). Come accadeva in Mesopotamia.

Se in questa situazione caliamo il principio gerarchico che qualificava gli dèi mediante la contrapposizione creazione/generazione, ogni città o ogni « nomo », teoricamente, avrebbe voluto o potuto fare del proprio dio il creatore increato. E dunque vediamo che una molteplicità di creatori increati è altrettanto logica della sua unicità. Ma quando poi andiamo a fare i conti con la storia, troviamo una diversa soluzione, più rispondente all'unità culturale egiziana che di fatto ci è storicamente documentata; e in considerazione di questa unità, se si può parlare di una religione « individuante » determinati settori dello spazio (i « nomi »), non possiamo certamente dire che raccolga tante religioni *diverse* quanti furono i « nomi ».

Nella sua globalità la religione egiziana è una religione che ha espresso due « tipi divini », ai quali, in un processo di unificazio-

ne estraneo alla religione stessa, è stato possibile ridurre ogni divinità (poliade), sia mediante fusione[6] e sia mediante relazioni genetiche. I due « tipi divini » sono il *solare* e il *tellurico*. Donde il creatore increato ora polarizza la « solarità » ed ora la « telluricità »: nel primo caso abbiamo l'Ammon-Ra della teologia eliopolitana; nel secondo caso abbiamo il Ptah-Tatenen della teologia menfitica. Resta comunque il fatto che si tratta sempre di una soluzione-definizione locale (nel nostro caso, di Eliopoli e di Menfi), come se la cosa al livello panegizio non avesse importanza. Di fatto a livello panegizio quel che importava era soltanto l'istituto faraonico.

Potremmo contrapporre una pluralità-perifericità teogonica (e teologica) alla unicità-centralità faraonica (o della teologia regale). È la dinastia a trasformare in « universo » il « pluriverso ». Potremmo chiederci, dopo aver visto la posizione degli dèi, quale sia in quest'« universo » la posizione dell'uomo. Se per la Grecia abbiamo distinto tra un cosmo che ha come principio metafisico Gaia, e l'uomo che ha come principio metafisico il *genos*, in Egitto dobbiamo distinguere: un equilibrio cosmico (*maat* o la dea Maat) « creato » dalla presenza del faraone; un *genos* che s'identifica con la dinastia; un'umanità « egiziana » che è fatta tale dal faraone. È come se il principio metafisico umano, oltre che quello divino, s'incarnasse nel faraone.

Da ciò deriva che ad essere enfatizzata non è, come in Grecia, una astrazione genetica (il *genos* concetto, distinto dai *gene* storici), ma è la dinastia faraonica il soggetto e l'oggetto concreti

[6] *Teocrasia* è il termine tecnico adottato per indicare questa « fusione di dèi ». Dal punto di vista di un assetto politeistico la teocrasia può apparire come una minaccia: « La differenziazione tra le figure divine, che è una delle basi di ogni politeismo, in Egitto è continuamente minacciata da una tendenza alla teocrasia » (A. Brelich, *Introduzione alla Storia delle Religioni*; Roma 1966, pag. 181). Ma nella prospettiva da noi indicata la teocrasia più che una tendenza appare come la soluzione del problema connesso con la unificazione dell'Egitto; e il fatto che sia una minaccia al politeismo, rende bene l'idea della rivoluzione culturale egiziana contro il precedente assetto politeistico.

dell'enfasi generativa. Tanto che l'enfasi non ha raggiunto in Egitto il mondo divino, come in Grecia dove manca il principio creazionistico, ma, anzi, in tale mondo — nel quale la « generazione » non sarebbe funzionale al modo con cui lo è nella teologia regale — ciò che risulta enfatizzato, sino a fornire la suprema qualificazione positiva, è proprio la facoltà di creare senza generare.

A livello umano la condizione d'esistenza è determinata dal faraone e non dal *genos* come nella Grecia aristocratica. Dal punto di vista dell'enfasi della generazione troviamo che, rispetto all'ordinamento gentilizio greco, in Egitto è la « nascita » d'un faraone che diversifica gli Egiziani dal resto del mondo, mentre l'individuo greco era diversificato dalla propria « nascita ». Abbiamo, quasi inavvertitamente, contrapposto un popolo (gli Egiziani) all'individuo (greco); sarebbe bene prendere coscienza di questo scarto logico che può fare zoppicare il ragionamento, ma ci rende conto di una realtà storica: la cultura greca si muove in senso individuante, mentre la cultura egiziana si muove in senso unificante; in Grecia il *genos*, ogni *genos*, ha un'importanza politico-sociale (e proprio contro questa importanza si pongono e si spiegano la *demokratia* ateniese e la *homoiotes* spartana), mentre in Egitto è importante il solo *genos* regale, e per gli altri Egiziani l'importanza politico-sociale è attribuita a una totalità rispondente piuttosto al nostro concetto di « nazione ». In sintesi: era il faraone a fare degli Egiziani una nazione.

6.

In Egitto non c'è distinzione tra umanità e cosmo, ma c'è distinzione tra dinasta (il soggetto) e il cosmo (l'oggetto), del quale fanno parte anche gli uomini. Non c'è distinzione, al modo greco, tra una realtà cosmica divina e una non-realtà umana, la quale distinzione pone in Grecia una barriera invalicabile tra il divino e l'umano, o valicabile soltanto per linee mistiche e quindi annullanti di fatto l'assetto politeistico e « genetico ». Per es., in

un inno ad Ammon-Ra risalente alla 19ª dinastia (Papiro di Bulak, n. 17; Mus. del Cairo) è detto: « Tu sei l'Uno cha ha fatto gli esseri; dagli occhi del quale son venuti all'esistenza gli uomini, e dalla bocca del quale gli dèi ». La distinzione tra occhi e bocca è puramente classificatoria; quel che importa è la comune origine da Ammon-Ra e dunque una stessa realtà esistenziale tanto per gli dèi quanto per gli uomini, la stessa realtà cosmica. Questa comune origine è riaffermata in un testo d'epoca tolemaica iscritto nel tempio di Edfu, o Idfu, l'*Apollinopolis Magna* dell'Alto Egitto, 100 km a sud di Luxor. Il testo dice: « gli dèi sono nati dalla sua bocca (= di Ra) e gli uomini dai suoi occhi ». Nello stesso tempio compare anche l'altro creatore, Ptah, appellato « padre degli dèi, e padre degli uomini e delle donne ».

Circa la distinzione tra occhi e bocca di Ra ai fini della creazione rispettivamente degli dèi e degli uomini, c'è un mito, o una versione mitica contenuta in un testo « magico », il Papiro Bremner Rhind già ricordato (pag. 270). Questo è il processo creativo che vi viene rappresentato: prima troviamo Ra « autogenerato »; poi Ra sputa Shou e Tefnut, due divinità, maschio e femmina, interpretate naturisticamente come « aria » e « pioggia », e che sarebbero appunto gli dèi nati dalla bocca di Ra; poi Ra piange la sua « separazione » da Shou e Tefnut, e dalle sue lagrime (e cioè dagli occhi) nascono gli uomini; poi dalla coppia Shou e Tefnut nascono Geb (« terra », maschio) e Nut (« cielo », femmina), e dalla coppia Geb e Nut nascono Osiride, Iside (sua sposa), Set e Nephthys (sposa di Set).

Non che questo testo sia la spiegazione « vera » della classificazione fatta in base a occhi e bocca di Ra; la classificazione dovrebbe riferirsi ad un « vedere » contrapposto ad un « parlare » (per es. « visibili » sono soltanto gli uomini, mentre gli dèi « parlano » o « ordinano » e tuttavia sono « invisibili »), ma quel che noi intendiamo guadagnare dal testo è piuttosto il fatto che si poteva concepire una venuta all'esistenza degli uomini anteriore a quella degli dèi (anche di un Osiride!), tranne che Ra, Shou e Tefnut. Abbiamo in tal modo l'indicazione di un rapporto

tra uomini e dèi diverso, non solo da quello greco, ma anche da quello che gli Egiziani avrebbero potuto acquisire dal « modello » mesopotamico. Infatti in Mesopotamia gli uomini sono stati creati *dopo* (testi sumerici) e per servire gli dèi (sviluppo accadico).

L'antropologia mesopotamica segue per lo più il seguente schema, quale che sia il creatore dell'uomo: l'uomo viene fatto con argilla impastata nel sangue di uno o più dèi sacrificati, allo scopo di servire gli altri dèi. Nella 6ª tavoletta dell'*Enuma elish* troviamo la creazione dell'uomo nel quadro di una riforma del mondo ad opera di Marduk, dopo la sua vittoria su *Tiamat* il mostro-femmina che minacciava la condizione divina. Diciamo subito che più che la riforma del mondo ne è la vera « creazione »: infatti quel che c'è prima dell'intervento di Marduk è un mondo « generato » e non cosmicizzato proprio per essere generato; come a dire che la « generazione » non è funzionale ai fini cosmologici. Ciò è miticamente espresso da due crisi cosmiche promosse rispettivamente e successivamente da Apsu e Tiamat, la coppia generatrice primordiale: prima è Apsu che vuol distruggere i suoi figli, gli dèi, perché gli impediscono di dormire, e a questa crisi pone rimedio il dio Ea che « addormenta » per sempre Apsu, e da persona ne fa un settore cosmico, ossia lo reifica in forma di « acque abissali », l'*apsu*, di cui lo stesso Ea diventa dio e con cui si pone in rapporto da soggetto a oggetto (e questo è già un atto « creativo »); poi è Tiamat che si ribella all'ordine costituito dopo la reificazione di Apsu, e suscita contro gli dèi cosmici un'armata di dèi-mostri anticosmici guidata da Kingu, suo nuovo sposo; e a risolvere questa seconda crisi interviene appunto Marduk. Anche Tiamat viene reificata: Marduk la uccide e con il suo corpo « crea » il cielo e la terra. Kingu viene invece « sacrificato » e non subisce una vera e propria reificazione; viene soltanto utilizzato il suo sangue come materia prima, insieme all'argilla, per « creare » l'uomo. È Ea che fa l'uomo seguendo il desiderio di Marduk: « Voglio fare un reticolo di sangue, formare un'ossatura, per produrre una specie di *Lullu* (essere " selvaggio " rispetto

agli dèi " civili "), il cui nome sarà Uomo. Voglio creare ... l'uomo cui incomberà il servizio degli dèi ».

7.

Rispetto al modello mesopotamico in cui troviamo un'umanità « destinata » a « servire » gli dèi, possiamo dire che l'istituto faraonico riscatta questa specie di condizione naturale, sia per quel che concerne il « servizio » e sia per quel che concerne il « destino ». L'istituto faraonico, infatti, ammette la possibilità di una azione non predestinata (e dunque « storica ») e a favore dell'uomo anziché degli dèi.

La presenza del faraone annulla: l'origine del cosmo, in quanto non c'è più un cosmo fissato una volta per sempre, ma c'è ora un equilibrio cosmico (*maat*) che egli fa essere tale; l'origine dell'uomo, in quanto la condizione umana non è fissata una volta per sempre, ma è quale la fa ogni singolo faraone. L'istituto faraonico si presenta come uno strumento per potere: agire *storicamente* su un materiale che, a posteriori, chiameremmo *metastorico* (il mondo, gli dèi, l'umanità), ai fini dell'asservimento degli dèi (o del mondo) all'umanità.

È certamente una rivoluzione rispetto alla concezione mesopotamica di una umanità asservita agli dèi. Concretamente possiamo parlare della rivoluzione che ha trasformato il rapporto uomo-tempio sul territorio templare: non è più l'uomo che lavora per il tempio, ma è il tempio che esiste per l'uomo; il che può essere considerato il presupposto dell'unificazione territoriale egiziana che rompe i confini della città-templare e sottrae l'uomo alla sudditanza definita dal tempio.

Potremmo anche fare un confronto con la rivoluzione di Israele: qui al posto del faraone troviamo Jahvè che « crea » il mondo *al servizio* dell'uomo, e « crea » l'uomo a sua immagine e somiglianza. Anche per Israele in effetti si può e si deve parlare di rivoluzione rispetto all'assetto mesopotamico, soltanto che pone un « dio unico » al posto dell'« unico faraone » egiziano. Ma tanto il

Dio d'Israele quanto il re-dio d'Egitto possono essere assunti a rappresentare rispettivamente il popolo ebraico e il popolo egiziano sul piano che diremmo metafisico. In un ambiente politeistico in cui ogni dio rappresenta formalmente un settore del mondo, il popolo ebraico si pone come settore differenziato del mondo, ossia dà a se stesso come « nazione » una dimensione cosmica, e si dà un « dio » che formalizza religiosamente questa dimensione; come nell'ambiente circostante si aveva un « dio del fuoco », un « dio della pioggia », ecc., gli Ebrei ebbero un « dio d'Israele »; ed era un « dio » non confrontabile con gli dèi poliadi (per es. con un Marduk dio di Babele), in quanto il settore che esso definiva metafisicamente non era una città bensì un popolo. Non è difficile riportare questo discorso alle cose egiziane, dove troviamo che il re-dio faraone rappresenta il popolo egiziano, ne fa un settore cosmico come « nazione », e supera la settorialità territoriale definita dagli dèi poliadi.

La rivoluzione culturale egiziana può essere vista come adattamento del sistema politeistico mesopotamico all'istituto della regalità. Ciò sottintenderebbe una regalità che preesistesse all'acquisizione egiziana della forma culturale mesopotamica; qualcosa del genere di cui si è detto a proposito della piramide che ripeterebbe, adattandola al culto regale, la *ziqqurat* mesopotamica. Ma l'ipotesi di un adattamento, se può concernere elementi isolati, non può concernere globalmente l'assetto politeistico. Vale a dire: una simile ipotesi non renderebbe conto della suddivisione territoriale, tipica del politeismo mesopotamico, che l'istituto monarchico non adatta a sé, ma si trova costretto a superare; se possiamo immaginare l'istituto come causa prima della unificazione dell'Egitto, non possiamo facilmente credere che un Egitto già unificato dalla monarchia si frantumi in distretti solo in obbedienza al modello politeistico mesopotamico. Così, non di adattamento ma di rivoluzione parleremmo: rivoluzione rispetto ad un assetto culturale mesopotamico, già comune a tutta la Mezzaluna Fertile quando sorge l'istituto regale egiziano.

Possiamo configurarci la rivoluzione nei termini di una crisi, o problematicizzazione, della cultura mesopotamica acquisita, e di una soluzione rappresentata dall'istituto regale. Riassumeremmo così quanto è emerso finora, contrapponendo al problema la soluzione e considerando il tutto con le categorie « umanità » (= condizione umana), « spazio » e « tempo »:

	PROBLEMA	SOLUZIONE
CONDIZIONE UMANA	L'uomo è al servizio degli dèi ...	L'egiziano è al servizio del faraone ...
SPAZIO	... e pertanto è « schiavo » della città-templare ...	... e pertanto è svincolato dalla città-templare ...
TEMPO	... e dei ritmi cosmici segnati dalla ricorrenza delle stagioni.	... e orientato da un ritmo umano: la vita del faraone.

Se si guarda alla condizione umana parrebbe che tutta la rivoluzione consistesse nel passaggio dal servizio degli dèi (o delle autorità templari) al servizio del faraone (o dei suoi funzionari); ma c'è qualcosa di più: il problema concerne l'uomo, mentre la soluzione trasforma l'uomo in « egiziano »; la soluzione formula l'idea di una « nazione » egiziana.

In fin dei conti dobbiamo riguardare il tutto dal punto di vista di una unità nazionale ignota alla cultura mesopotamica. Se accettiamo questo punto di vista ci spieghiamo: la svincolo dalla città-templare e dai ritmi stagionali, nonché il servizio del faraone. Lo svincolo dalla città-templare è la più appariscente delle condizioni necessarie all'autorappresentazione di una nazionalità per l'innanzi inconcepibile. Ma l'istituto faraonico è lo strumento che realizza tanto lo svincolo (unificazione dell'Egitto) quanto l'autorappresentazione. Come si diceva sopra, il re-dio degli Egiziani *rappresenta* un settore cosmico definibile « nazione egiziana » o Egitto, al

modo in cui in un politeismo si concepisce che una determinata divinità *rappresenti* un determinato settore cosmico o, genericamente, una « realtà », o, specificamente, una « città » (nel caso degli dèi poliadi). Dal che deriva che il servizio prestato al faraone è per l'egiziano un servizio prestato a se stesso; più precisamente: il popolo egiziano è al servizio di se stesso mediante lo strumento faraonico. E sempre mediante questo strumento, svincolato dai ritmi cosmici, il popolo egiziano può muoversi nella storia, o in una dimensione che noi chiamiamo storica, più agevolmente di tutti gli altri popoli della Mezzaluna Fertile. Nell'ordine dello spazio-temporale diremmo che lo strumento faraonico permette al popolo egiziano di esplicarsi in uno spazio e in un tempo indefiniti e indefinibili a priori, ma che di volta in volta saranno definiti, a posteriori (= dopo la morte di un faraone), dalla capacità che un faraone avrà avuto di conservare o accrescere i confini egiziani (ed eventualmente anche l'incapacità: eventualità di una diminuzione territoriale) e dalla durata della sua vita; ma la definizione a posteriori, come la morte del faraone, non costituisce una soluzione di continuità nell'esplicarsi egiziano attraverso tempo e spazio indefiniti, in quanto la morte stessa del faraone produce un faraone nuovo capace di agire in una dimensione temporo-spaziale indefinita (metastoricamente) o da definire (storicamente).

Capitolo XIV

IL RE MISURA DEL REGNO

1.

Nel proporre una rivoluzione culturale egiziana nei confronti di una cultura acquisita dalla Mesopotamia, si propone una considerazione dei fatti storici relativi nei termini seguenti: *a*) flusso culturale dalla Mesopotamia all'Egitto, apportatore del sistema politeistico connesso con le città templari; *b*) rivoluzione egiziana che porta alla unificazione del Paese sotto il segno dell'istituto faraonico, il quale risale *almeno* al 29° secolo a.C., in cui si colloca, tenendosi cautamente bassi, la fine (e non l'inizio!) della prima dinastia; *c*) riflusso culturale dall'Egitto alla Mesopotamia, apportatore dell'istituto regale, il quale risale in Mesopotamia *al massimo* al 27° secolo, se si vuol considerare già monarchica una fase che tutti cautamente chiamano proto-dinastica, mentre per vedere gli effetti storici concreti dell'adozione dell'istituto dobbiamo arrivare al regno di Sargon, e cioè al 24° secolo a.C.

In relazione a questi termini dinamici potremmo porre, ai fini di una analisi, alcuni termini statici (spazio, tempo, autorità e mito/rito) da usare come categorie per l'intelligenza dei fatti in esame. Ne risulterà un quadro dei processi acculturativi della Mezzaluna Fertile, che abbiamo cercato di rendere in uno schema collocato nella pagina seguente.

Prima di procedere oltre, il lettore osservi con attenzione lo schema: troverà che esso suggerisce una serie di antitesi elementari mediante le quali ci si può configurare il fatto rivoluzionario egiziano, in quanto antitesi globale della « tesi » mesopotamica. Ma queste stesse « antitesi elementari » possono o debbono orientarci anche quando dall'Egitto si passa alle civiltà storiche che hanno adottato l'istituto monarchico, sia per riflusso, sia per irradiazione diretta dall'Egitto e sia per irradiazione mediata dalle

	FLUSSO	RIVOLUZIONE	RIFLUSSO
SPAZIO	territorio templare: città-tempio	Egitto come terra unificata	regno di Sargon; imperi babilonese e assiro
TEMPO	ritmi cosmici: annualità stagionale	ritmo umano: la la vita di un faraone	sottomissione rituale del re al ritmo cosmico: mortificazione annuale del re
AUTORITÀ	sacerdozio templare	faraone	re (consacrato)
MITO/RITO	cosmogonia fondante tempo e spazio in cui è racchiusa l'azione rituale	mito osirico rivissuto dalla coppia faraonica padre-figlio; *pattern* mitico-rituale della regalità	mito cosmogonico in funzione di una regalità divina (sul tipo di quella di Marduk), e sua iterazione rituale in funzione della regalità umana

culture mesopotamiche e, in genere, della Mezzaluna Fertile. Vale a dire: l'istituto regale contiene in sé tutte le « antitesi elementari » che hanno portato alla sua formulazione; e dunque quando viene esportato si esportano con esso anche le « antitesi elementari ». La differenza tra formulazione egiziana e acquisizione altrui della formulazione egiziana, per quel che riguarda le « antitesi elementari », è che queste in Egitto problematicizzano una situazione anteriore all'istituto regale (e l'istituto ne è appunto la soluzione), mentre fuori dell'Egitto possono problematicizzare lo stesso istituto regale, in quanto adattamento ad una situazione già consolidata e comunque mai problematicizzata. Queste sarebbero, per noi, le « antitesi elementari » ricavabili dallo schema prece-

dente e dunque considerate con le medesime categorie che ci son servite a costruire lo schema.

SPAZIO:	regno	CONTRO	città templare
TEMPO:	ritmo regale		ritmo cosmico
AUTORITÀ:	re		sacerdote templare
MITO/RITO:	*pattern* mitico-rituale della regalità, vanificante una funzione mitica		funzione mitica distinta da una funzione rituale, secondo la formula « mito/rito = immutabile/mutabile »

Le « antitesi elementari » ci aiutano per un orientamento, ma sarebbe illusorio servirsene per costruire una storia congetturale. Anche se sono « antitesi », e dunque già forme complesse, esse non comportano necessariamente soluzioni analoghe all'alternativa implicita, e neppure una medesima impostazione dell'alternativa stessa; ma sono svolte e strutturate indipendentemente dal modello egiziano e in esclusiva funzione della cultura che le recepisce insieme all'istituto monarchico. Una ricerca corretta, pertanto, dovrebbe relativizzare le « antitesi elementari » da noi rilevate: *a*) al problema originario egiziano; *b*) alla soluzione originaria egiziana; *c*) ai problemi secondari delle culture riceventi, imposti dalla soluzione egiziana (ciò che in Egitto è soluzione, altrove diventa problema); *d*) alla varietà delle soluzioni storiche dei problemi secondari, le quali teoricamente sono infinite ma di fatto corrispondono alle unità culturali che di volta in volta ci si pongono come ricettrici dell'istituto regale.

Questo è il problema originario egiziano, già rilevato nel capitolo precedente: riscattare all'azione umana un mondo (spazio-tempo) « destinato » e dunque non passibile di reale intervento umano, un mondo recepito come « natura » e quindi da riscattare alla « cultura ». È chiaro che in Mesopotamia, dove questo « mondo » è stato formulato, esso era già il riscatto culturale di una situazione recepita come « naturale ». In Mesopotamia era la risposta culturale ad una naturalità problematicizzata diversamente che in Egitto: poté trattarsi della soluzione in cui la definizione

territoriale (città-tempio) e temporale (calendario) rispondeva ad un « indefinito » sentito come caotico, e, conseguentemente, il « destinato » rispondeva all'« arbitrario ».

E questa è la soluzione originaria egiziana, anch'essa già rilevata nel capitolo precedente: il faraone è delegato ad agire in funzione di una esplicazione storica senza limiti spazio-temporali, o senza altri limiti che non siano la vita di un faraone (tempo) e il territorio che il faraone è capace di difendere o di procacciare (spazio).

In un certo senso si può dire che l'esplicazione storica dell'Egitto è determinata dalla formula faraonica; non in assoluto, si capisce, quasi si trattasse dell'applicazione automatica della formula stessa, ma nei termini di una cultura egiziana condizionata dall'istituto regale. D'altra parte se si esce dai termini di una « cultura egiziana », è chiaro che non faremmo mai storia dell'Egitto, ma faremmo la raccolta cronologica di certi avvenimenti collegati fra loro soltanto per avere in comune una scena: un pezzo d'Africa arbitrariamente chiamato Egitto.

2.

Circa le possibilità di una esplicazione storica dell'Egitto al di fuori della formula faraonica, se ne potrebbero trovare un paio al solo lume di logica: una città-stato avrà cominciato a costituirsi con lo strumento faraonico e ad imporsi, imponendo lo strumento, sulle altre (modello d'azione a cui si atterranno le varie « capitali » succedutesi nel tempo); il primo faraone di ogni dinastia è necessariamente *esterno* alla dinastia stessa oltre che alla dinastia precedente, e quindi agisce al di fuori della formula della ereditarietà del potere, essenziale all'istituto faraonico (modello d'azione dei fondatori storici delle singole dinastie). E tuttavia si tratterebbe sempre di possibilità logiche aprioristiche, e non di possibilità storiche ricavabili esclusivamente a posteriori. Sarebbero valide soltanto ai fini di una storia congetturale che noi rifiutiamo.

Per es., la congettura che una città-stato (o templare che fosse) si sia imposta sulle altre grazie al proprio istituto faraonico, non

tiene conto della possibilità che l'istituto faraonico sia sorto esteriormente al sistema templare, per es. come forma di collegamento tra diverse città-stato-templari, e dunque come istituto già superordinato al sistema che divideva l'Egitto in territori templari. È una congettura altrettanto plausibile, se non più, di quella che vorrebbe l'imposizione di una città sulle altre.

Servendoci correttamente — e non in funzione di una storia congetturale — della formula faraonica come polo d'orientamento, potremmo invece approfondire le reali possibilità di esplicazione della storia egiziana, anche restringendole in schemi o modelli, purché ricavati o ricavabili a posteriori. Per es.: lotta tra dinastie-città per l'esercizio della funzione faraonica; successione delle dinastie; sospensione del sistema dinastico (I e II periodo intermedio); moltiplicazione del modello faraonico ad ogni livello (le « usurpazioni » di cui si parlava nel capitolo precedente); assunzione della funzione faraonica da parte di un « privato » (extradinastico, esterno alla famiglia regale); assunzione della funzione faraonica da parte di uno straniero.

La lotta tra dinastie-città parrebbe attestata dal cambiamento di « capitali »: This, Menfi, Tebe, Bubasti, Sais ... Tuttavia neanche questo tipo di documentazione deve servire a congetturare che ogni cambiamento di capitale sia il risultato di una lotta tra dinastie-città. Per es., il passaggio da This a Menfi, e dalla 2ª dinastia (tinita) alla 3ª dinastia (menfita) — che segna anche l'inizio del Regno Antico — non può inquadrarsi nella lotta tra dinastie-città, perché: Menfi risulta fondata da un re tinita; il capostipite della 3ª dinastia, Gioser (Zoser), risulta essere un figlio di Khasekhemui, l'ultimo re della 2ª dinastia. D'accordo: si può pensare che tutto ciò non costituisca un documento, o che non documenti altro che il desiderio di tramandare una continuità tra This e Menfi e tra 2ª e 3ª dinastia; ma sarebbe un far congetture, e a livello di congetture ritenere la tradizione probante o non probante o probante una cosa piuttosto che un'altra, ha poca importanza.

Diverso è il passaggio da Menfi a Tebe: non c'è una tradizione di « continuità » di tipo legittimistico; ma non c'è neppure una « lotta » tra le due città. Di fatto, dopo Menfi, cessa di funzionare l'istituto monarchico e si ha il cosiddetto « Primo periodo intermedio »: il Paese si frantuma in potentati che moltiplicano il modello faraonico e, conseguentemente, lo distruggono, data la sua validità in senso esclusivamente e rigorosamente « monarchico » e « unificante ». Dopo il Primo periodo intermedio (che dura dal 2180 al 2000 a.C., circa) si parte da una situazione che non è più quella « faraonica », e dunque non si ha un reale cambiamento di « capitale », attribuibile all'emergere di una dinastia-città contro la precedente dinastia-città; si ha invece la restaurazione dell'istituto faraonico con una nuova dinastia, e, conseguentemente con una nuova « capitale ». In questa prospettiva, e cioè ai fini di una restaurazione, si può parlare di lotta tra città; donde il cambiamento di capitale (da Menfi a Tebe) non deriva dall'emergere di Tebe su o contro Menfi, ma deriva dall'emergere di Tebe su o contro ogni altra città, e più particolarmente su o contro Eracleopoli (egiz. *Henen-nesut*), capitale del 20° « nomo » (Medio Egitto), che in quel momento si poneva come rivale per la restaurazione e detentrice, più o meno nominale, delle dinastie 9ª e 10ª (diciamo nominale perché queste dinastie sono collocate in un periodo « intermedio » e non « dinastico »). Tebe, infine, restaura il modello faraonico e dà inizio al Regno Medio (2000-1780).

Abbiamo visto come s'inserisce in questa sequenza tanto la moltiplicazione del modello faraonico quanto la sospensione del sistema dinastico. La seconda l'abbiamo considerata come un effetto della prima; e ciò appare anche in altra occasione: tra la 5ª e la 6ª dinastia (l'ultima del Regno Antico) c'è una specie di « periodo intermedio » che preannuncia il Primo periodo intermedio vero e proprio, o la rottura completa del sistema dinastico. È proprio tra la 5ª e la 6ª dinastia che comincia a istituzionalizzarsi la trasmissione ereditaria delle cariche, ossia l'adozione del modello faraonico ad altri livelli; il che comporta appunto la rottura del sistema in quanto fondato sull'assunto che « le cariche non hanno figli ».

L'ereditarietà, funzione dell'istituto faraonico, diventa una disfunzione se estesa ad altri istituti.

Fin qui abbiamo considerato la sospensione dell'istituto faraonico dovuta a cause interne alla storia egiziana, e dunque a contraddizioni che potremmo riferire interne all'istituto stesso, se relativizzate alle « antitesi elementari » che l'istituto ingloba congenitamente. E tuttavia la sospensione del sistema dinastico-faraonico può anche essere dovuta a cause esterne: l'invasione degli Hyksos che determina il Secondo periodo intermedio (1780-1580). Ora, a questo riguardo diremo: ciò rientra nelle regole del sistema per cui l'Egitto esiste finché c'è un faraone a « rappresentarlo »; e l'Egitto scompare temporaneamente dalla storia [1], per ricomparire col riaffermarsi dell'istituto faraonico in funzione liberatrice dagli Hyksos e restauratrice di una « storia egiziana ».

L'assunzione della funzione faraonica da parte di un « privato », ossia di un esterno alla dinastia regnante, è logicamente provata dal cambiamento di dinastie, e, comunque, il fondatore di una dinastia dovrà essere lui stesso extra-dinastico. Ma tutto ciò si realizza in modi non necessari, e dunque tali da dover essere recuperati caso per caso alla storia. D'altronde la « necessità logica » che vale per noi non era sentita tale dagli Egiziani, la cui tradizione configurava, come si è detto, il passaggio dalla 2ª alla 3ª dinastia nei termini di un passaggio da padre a figlio. Per dare un esempio di assunzione del titolo faraonico da parte di un « privato » ricorderò Ramses I, un generale che dà inizio alla 19ª dinastia, e tuttavia non è esattamente il caso di un « privato » contrapponibile ad un « dinasta »; infatti Ramses I non fonda la 19ª

[1] Questa « scomparsa dalla storia » traduce l'oscurità quasi completa sulle vicende del II periodo intermedio: non si riesce a stabilire con certezza neppure chi fossero questi Hyksos, e neppure il senso preciso di questa loro denominazione egiziana, ma tutto è lasciato alla congettura. Quel poco che si sa è integralmente contenuto in termini « faraonici »: la probabile adozione dell'istituto regale da parte degli Hyksos, cui Manetone attribuisce addirittura due dinastie (la 15ª e la 16ª); la resistenza agli Hyksos che la tradizione riduce all'azione di una dinastia tebana (la 17ª).

dinastia in antitesi alla 18ª dinastia, ma trova davanti a sé un vuoto dinastico, temporaneamente colmato da un altro generale, Horemhab, che svolge funzioni faraoniche senza essere « dinasta ». Comunque oltre che un « privato », addirittura uno straniero poté divenire faraone: è il caso dei Tolomei che regnarono calati appieno nel modello faraonico sino ad adottare il matrimonio consanguineo, certamente ripugnante alla cultura greca.

3.

Il problema secondario delle culture riceventi è certamente diverso da caso a caso, e tutt'al più si può ipotizzare una sua rispondenza a tre casi tipici: culture mesopotamiche o mesopotamizzate che debbono adattare l'istituto regale ad un sistema contro il quale l'istituto stesso è sorto; culture che con l'adozione dell'istituto regale acquistano la « forma storica » con cui noi le conosciamo; e per le quali pertanto il problema d'adattamento ci è sostanzialmente ignoto; culture che, come la Grecia e Roma, conoscono e rifiutano l'istituto monarchico, e il cui problema sarebbe costituito dalla necessità di liberarsi della monarchia conservandone i vantaggi.

Inoltre anche il problema di adattamento del sistema mesopotamico all'istituto della regalità possiamo raffigurarcelo nei termini della nostra storiografia come una dialettica creativa di nuove formazioni, più che come l'integrazione culturale di un elemento antitetico; se così non fosse non si capirebbe perché le culture mesopotamiche o mesopotamizzate avrebbero dovuto accogliere l'istituto regale. In concreto, le nuove formazioni sarebbero il risultato di distinti tentativi di costituire tanti « Egitti » da parte di altrettante entità templari, o di trasformare le città templari in città-stato (più precisamente in città-regno). Considerando da questo punto di vista le vicende del Vicino Oriente, dopo l'acquisizione dell'istituto monarchico, si ha l'impressione di una certa instabilità delle formazioni mesopotamiche, almeno rispetto alla stabilità del modello egiziano.

Potremmo dire che la stabilità egiziana deriva dall'aver reso tutto « instabile » e cioè duttile o trasformabile, salva restando la stabilità dell'istituto faraonico; mentre l'instabilità vicino-orientale deriva dalla pretesa che tutto sia « stabile » (stabilito, destinato), il che rende l'istituto monarchico inadeguato al divenire storico, inadeguato alla trasformazione. Così non c'è stata in Mesopotamia la trasformazione dei suoi abitanti in una nazione « mesopotamica ». L'emergenza di Akkad e la sua egemonia produsse certamente una unificazione culturale, ma non produsse una nazionalità accadica; produsse semmai un orientamento accadico che noi oggi opponiamo all'orientamento sumerico, riducendo all'accadico il semitico in contrapposizione al sumerico non-semitico. Semitico, in che senso? Etnico, linguistico, o che altro? Possiamo affermare l'esistenza di una lingua semitica « accadica » accanto ad una lingua non-semitica « sumerica »; ma quando si parla di etnie cominciano i guai: nel « sumerico » si *congettura* che siano confluiti invasori (dal mare? dai monti?) stranieri e popoli indigeni; nell'« accadico » si rilevano diverse gradazioni rispondenti, *congetturalmente*, a diverse ondate immigratorie semitiche. Per quel che ci riguarda differenzieremmo il « sumerico » dall'« accadico » — oltre che linguisticamente, ma la cosa non ci interessa se non come prova della carenza di una reale unificazione culturale, e dunque come un ulteriore argomento circa la « nazionalità » mancata — mediante la possibilità, riconosciuta quasi universalmente, di attribuire al « sumerico » il sistema politeistico strettamente collegato alla divisione del territorio in città-tempio, e all'« accadico » la rivoluzione che trasformerà le città-tempio in città-regno [2].

È dunque con Sargon di Akkad (2375-2320) che prende forma l'« accadico » contrapponibile al precedente « sumerico ». Ed è

[2] La tesi generalmente accettata non si presenta proprio in questi termini. La nostra formulazione deriva dall'interpretazione *pro domo* di una tipologia culturale che attribuisce ai Sumeri lo sviluppo della proprietà e della autorità templari, in contrapposizione agli Accadi cui viene attribuito lo sviluppo della proprietà familiare e dell'autorità regia.

una forma in cui gli storici comunemente rinvengono la prima manifestazione mesopotamica del progetto di un impero (cui poi seguiranno le realizzazioni imperiali babilonese e assira), in contrasto con le prospettive « politiche » precedenti, tutte limitate al raggio di ogni singola città, con contese confinarie ma non propriamente espansionistiche; ora, appunto, noi proporremmo di considerare il progetto in questione non come una vaga insorgenza imperialistica, bensì come l'acquisizione di un modello preciso da realizzare in terra mesopotamica: il modello egiziano; donde riguardiamo l'azione di Sargon come il primo tentativo, storicamente documentato, di costituire un « Egitto » in Mesopotamia; e diciamo « tentativo » perché il progetto di Sargon è riuscito ad imporre una nazionalità accadica laddove prima non c'era alcuna idea di nazionalità, ma non è riuscito ad obliterare una nazionalità sumerica, ossia non è riuscito a fare della Mesopotamia una « nazione » in senso egiziano. È ancora con Sargon di Akkad che, secondo la storiografia accreditata, prende forma una nuova regalità « guerriera » contrapponibile ad una precedente regalità « amministrativa »; ma noi diciamo: prende forma la regalità *tout court*. Noi diciamo: è con Sargon, o, più cautamente, è nel 24° secolo a.C. che l'istituto regale comincia a diffondersi in Mesopotamia: tre secoli dopo l'inizio del Regno Antico egiziano.

L'esportazione delle contraddizioni interne all'istituto monarchico, insieme all'istituto stesso tanto nella sua formulazione originaria egiziana quanto nella sua elaborazione secondaria mesopotamica, può teoricamente porsi come spiegazione dei problemi e delle soluzioni « demonarchizzanti », laddove l'istituto è stato recepito e rifiutato. Ma un livellamento in tal senso (eziologico) non ha a che fare con la reale ricerca storica che è soprattutto individuante. L'istituto regale, ivi comprese le « antitesi elementari » che lo organizzano, e magari avvertibili come contraddizioni interne, può essere preso in considerazione per giustificare la comparabilità delle culture che lo hanno adottato, anzi, più che per giustificare, per impostare una ricerca comparativa; ma il fine ultimo della comparazione non è quello di ridurre il comparabile al

modello originario, bensì di individuare l'irriducibile per guadagnarlo alla storia come un « fatto ». È questo l'indirizzo che daremo adesso alla nostra ricerca, orientandoci con le « antitesi elementari » proposte sopra — la spaziale, la temporale, la politico-sociale — a cui relativizzeremo, ogni volta che ci si presenterà l'occasione, l'antitesi mito/rito che, formulata dalla fenomenologia storico-religiosa, parrebbe astratta o astraibile dall'istituto storico della regalità.

Avverto sin d'ora che non sarà una ricerca sistematica nel senso tradizionale, e neppure nei limiti dello schema in cui abbiamo racchiuso le « antitesi elementari ». Non sarà sistematica, perché non sarà esauriente: non considereremo *tutte* le culture raggiunte dall'istituto regale. Non sarà sistematica perché non seguirà metodicamente lo schema che noi stessi abbiamo proposto: le culture che prenderemo in considerazione non saranno pedissequamente riguardate alla luce di *tutte* le « antitesi elementari ». Cercheremo, invece, di cogliere gli aspetti più significativi di alcune culture. Soggettivamente significativi: gli aspetti che meglio « significano » il nostro discorso. Obbiettivamente significativi: gli aspetti che investono meglio, o maggiormente, una problematica storiografica generale.

4.

Se confrontiamo il regno e la città templare (o anche città-stato, città-regno) dal punto di vista della definizione dello spazio, troviamo che: teoricamente il regno non ha confini, in quanto la sua estensione è data dalle capacità storiche di un re a cui tocca accrescerla, o eventualmente mantenerla, ma che, se incapace, può addirittura diminuirla; tutto il contrario accade per la città (-tempio, -stato o -regno che sia), la quale si presenta teoricamente circoscritta come un territorio sacralmente definito, e pertanto neppure propagabile. Che poi la teoria contrasti con la pratica esplicazione storica è un altro conto. Si è detto del re « storicamente » incapace che può venir meno ai suoi compiti istituzionali di mantenere (o accrescere) il regno; questa prospettiva fa parte

dell'« essere nella storia » che contraddistingue l'istituto regale, e pertanto l'eventuale recessione è contemperata dall'idea del riscatto: dopo uno o più re « incapaci » verrà anche un re « capace »; essenziale è aver fiducia nell'istituto più che nelle singole personalità storiche (e da questo punto di vista diventa positiva anche la morte: le fase negativa morrà insieme al re negativo). Per quanto concerne la città, è chiaro che nessuna città si esplichi storicamente tutta contenuta nel sacro spazio della sua fondazione: si accresce l'agglomerato urbano, si accresce il territorio coltivato, si propagano i confini; ma quel che conta è la « teoria templare » la quale riscatta à sé il divenire storico e lo trasforma in « metastoria » ricorrendo ai mezzi più vari: distinzione tra confine reale e confine simbolico, tra territorio propagabile e cinta muraria impropagabile (o propagabile mediante riti che rendano di volta in volta impropagabile ciò che di fatto è stato propagato), tra città profana e città templare, etc.

Ai fini di un ordinamento spaziale diremmo che nel regno non c'è altro punto fisso che il re, e dove sta il re lì sta anche il regno [2]; mentre la città templare è essa stessa un punto fisso, un centro inamovibile, una stabile forma d'orientamento. L'inamovibilità della città templare è fondata da un mito cosmogonico o da un rito che ripeta il mito cosmogonico, o le sue funzioni. Anche la regalità ha un suo mito di fondazione e anche il re ha il suo rito fondante (intronizzazione), e tuttavia ciò che, nei termini dell'isti-

[3] Ciò non toglie che anche gli Egiziani abbiano sentito la necessità di un collegamento del regno ad un polo « fisso ». Questo polo è appunto, stando a quel che si è detto in precedenza, la tomba regale protetta dal labirinto. È un polo che poté persino identificarsi con il regno: il Labirinto di Amenemhet III riproduceva il regno e ne era apparentemente il centro amministrativo; come l'Egitto era suddiviso in « nomi » ed ogni « nomo » aveva il suo tempio, così questo Labirinto « era suddiviso in distretti chiamati *nomoi* e a ciascun *nomos* era assegnata una grande stanza » (Plin., *n.h.* 36,13). Ma osserviamo: ogni tomba regale valeva come orientamento fisso soltanto per un determinato faraone, e precisamente per il faraone il cui padre giaceva nella tomba stessa; ad ogni successione al trono cambiava dunque il polo a cui doveva collegarsi il regno, e perciò la tomba non è propriamente un polo da considerare « fisso ».

tuto regale, fa di un uomo un re è sostanzialmente l'essere un figlio di re (l'enfasi genetica!).

Il regno spazialmente indefinito può servirsi, ad uso amministrativo, delle definizioni date dalle città-tempio, come sarebbe avvenuto in Egitto con il riconoscimento amministrativo dei « nomi ». E che proprio a quest'uso siano state piegate le divinità titolari dei singoli templi è dimostrato dalla possibilità di classificare geograficamente, per « nomi », gli dèi egiziani, alla quale ricorrono alcuni studiosi. In tal modo il regno non viola, almeno formalmente, né i confini templari né il sistema politeistico settoriale. Ma non è detto che i singoli faraoni storici non possano aver violato o cercato di violare gli uni e l'altro: nota è, ad es., la riforma di Amenofi IV intesa a superare il politeismo frazionante mediante un monoteismo unificante, e a portare, al tempo stesso, il regno oltre il territorio tradizionalmente definito dalla somma dei « nomi ».

Se anche il territorio egiziano amministrativamente poté suddividersi in « nomi » facenti capo ad un tempio, certo è che il faraone sottrasse al tempio la proprietà terriera. Dal punto di vista della città templare questo potrebbe essere considerato un « sacrilegio »; bene, è un « sacrilegio » che soltanto il re può compiere impunemente, il che caratterizza ancor meglio l'istituto regale come strumento per muoversi nella storia senza impacci metastorici, o senza rischi d'ordine sacrale.

Ai fini di una esplicazione storica è certo che il passaggio dal sistema templare al regno è vantaggioso: a questo passaggio si deve la prima formazione di una coscienza che oggi, proprio per esserne condizionati nell'intelligenza del mondo, chiamiamo storica; e a questo passaggio si debbono quei « prodotti storici » (i regni e gli imperi dell'antichità) che tuttora orientano la storiografia quasi come categorie universali. In una relativizzazione, forse eccessiva ma significativa per il suo stesso radicalismo, diremmo che oggi facciamo storia in quanto: con quel passaggio si è cominciata a realizzare una coscienza storica; e si è cominciato a

produrre quel « materiale » che la coscienza storica considera e utilizza per i propri costrutti (o per la sua autoedificazione).

Giustifichiamo questo modo di vedere noi stessi, in funzione storiografica, rilevando nel passaggio dalla città templare al regno il passaggio da un sistema in cui l'indefinito è contrapposto negativamente al definito (= a ciò che viene sottratto alla storia), ad un sistema in cui si recepisce positivamente l'indefinito in quanto definibile (passibile d'intervento umano), in contrapposizione all'indefinibile (riservato all'alterità divina). Concretamente il regno supera ogni definizione-confine attuale, in vista di una definizione-confine potenziale: questa definizione potenziale dello spazio è appunto la materia delle prime memorie storiche.

La potenzialità del regno come espressione geografica risulta chiaramente dallo sviluppo indo-iranico dell'istituto monarchico. La maggior chiarezza è dovuta al fatto che la cultura indo-iranica non conosce originariamente i templi [4] e pertanto non è costretta ai compromessi con la città templare. Prenderemo in considerazione due realtà significative: il termine iranico *xshathra* e il rito indiano *asvamedha*.

Il termine iranico *xshathra* traduce esattamente la « potenzialità » geografica del regno nella sua connessione con la « potenza » del re. Nelle iscrizioni regie persiane indica il « potere » del re e il « territorio » su cui il re esercita il suo potere; come il latino *regnum* e poi *imperium*; come il nostro « regno ». L'iranico *xshathra* corrisponde al sanscrito *kshatra* che è la qualità che in India designa la seconda casta, detta appunto *kshatriya*: è la casta dei « guerrieri » da cui si estraggono i re. La funzione regale è anche una funzione guerriera: laddove non esiste confine dato una

[4] È la fase documentata dai *Veda* nella storia dell'India, e la fase documentata da Erodoto (1,131) nella storia dell'Iran. A ciò aggiungiamo: la città indiana non deriva dalla città templare, ma deriva dal « campo fortificato » (corrispondente ai *castra* romani), designato da due strade principali intersecantesi perpendicolarmente (come il *cardo* e il *decumanus* romani) ed una via « processionale » perimetrale a ridosso delle mura (come il *pomerium* romano). Le due strade intersecantesi, dette « regali », hanno il palazzo del *maharajah* al punto di intersezione.

volta per sempre tocca alle capacità « guerriere » del re di definire il suo regno. E, come si è visto prima, a proposito di Sargon di Akkad, è proprio la funzione guerriera che contraddistingue la « nuova » regalità mesopotamica, secondo un giudizio accreditato, o segna l'ingresso della regalità in Mesopotamia, secondo il nostro giudizio.

Tutto parrebbe chiaramente significato dall'iranico *xshathra*, e si potrebbe passare direttamente all'*asvamedha* indiano; senonché ci tocca fare i conti con gli iranisti che attribuiscono a *xshathra* un significato suggestivamente « magico ». Ciò a partire dal fatto che nell'Avesta il termine: indica un prodotto del rito; è anche il nome proprio di uno degli *Amesha Spenta*, le entità spirituali che agiscono nell'ordine di Ahura Mazda, il Dio unico, e che talvolta vengono considerate personificazioni degli attributi divini.

5.

Stralciamo da una sintesi della religione persiana che G. Gnoli ha scritto per la *Storia delle religioni* diretta da C. Castellani (6ª ed., Torino 1971, vol. II, pagg. 258 sg.):

« La colorazione politica del fatto religioso, tipica della monarchia achemenide, e poi, ancora di più di quella sassanide, fu il risultato di una sorta di politicizzazione di nozioni e di concetti appartenenti originariamente al dominio religioso. Le notevoli differenze di linguaggio e di vocabolario riscontrabili in un confronto fra le iscrizioni antico-persiane e l'Avesta, e in particolar modo la connotazione esclusivamente politica di *xshathra* ... nelle iscrizioni regie, ne sono l'eloquente dimostrazione. Il termine che nelle *Gātā* e nella tradizione zoroastriana viene usato per designare il fine liturgico, il « potere » (cfr. vedico *kshatrà*) che l'officiante può acquistare e utilizzare per le sue realizzazioni, nelle iscrizioni è impiegato per indicare il territorio, il paese o il regno nel quale si esercita l'autorità di un sovrano ».

È così che si fa una storia congetturale. E la congettura non deriva tanto dai fatti esaminati, quanto da un luogo comune: che ci sia stato sempre e dovunque un passaggio dal « religioso » al

« politico ». È la tipica diacronia evoluzionista che pone prima il « religioso-irrazionale » e poi il « politico-razionale ». Ma è anche la diacronia della scuola frobeniana (cfr. sopra, pagg. 322, sgg.) e, in genere, dell'irrazionalismo storico-religioso, che, pur rovesciando la valutazione evoluzionista dei fatti (tanto da presentare il processo storico come una « involuzione »), ne conserva il fondamento diacronico: prima c'è l'« irrazionale-religioso » come momento creativo, e poi c'è il « razionale-politico » come utilizzazione pratica di ciò che è stato irrazionalmente creato.

Quanto a noi, suggeriremmo all'iranista una interpretazione graduale e spregiudicata di *xshathra*: *a*) definizione contestuale del termine nelle iscrizioni regie; *b*) definizione contestuale nelle *Gatha*; *c*) comparazione delle due definizioni al fine di stabilire una sincronia funzionale; *d*) passare, se possibile, ad una diacronia documentata quanto lo è la sincronia; di fatto sincronia e diacronia debbono essere ugualmente guadagni storici, e non fenomenologico la prima e storico la seconda.

Il termine *xshathra* nei testi regi è perfettamente rispondente alla « potenzialità » dei confini del regno rispetto alla « attualità » dei confini della città-tempio. Possiamo dire che esso tiene il posto di un mito cosmogonico per definire l'assetto regionale. Anzi, può persino equivalere a « cosmo » [5], purché si tenga presente che « cosmo » è un *dato* (oggetto di un soggetto mitico), mentre *xshathra* è *ottenuto*, ossia è l'oggetto di un soggetto umano. Nei termini della nostra contrapposizione mito/rito diremmo: al posto di un cosmo fondato dal mito, c'è *xshathra* che potrebbe essere fondato, o prodotto, dal rito. Con ciò ci prepariamo a

[5] Tutti gli *Amesha Spenta* nel loro complesso stanno a significare l'ordine cosmico, come il modo d'essere e di operare di Ahura Mazda e di quanti vogliono adeguarsi ad Ahura Mazda. Uno di loro, *Asha* (corrispondente al sanscrito *rta*, « ordine ») indica proprio quest'ordine inteso come « verità », ossia l'« ordine vero » posto in alternativa all'« ordine falso » o « menzogna » (*druj*: c'è corrispondenza tra una dialettica iranica *asha/druj* e una indiana *rta/druh*). In funzione chiaramente cosmica viene privilegiata tra i sei *Amesha Spenta* una triade formata da *Vohu Manah* (« Buon Pensiero »), *Asha* e *Xshathra*.

passare alla definizione di *xshathra* guadagnata da un testo religioso (le *Ghata*) e alla sua comparazione con la contestualità documentata dalle iscrizioni regie, in vista di un costrutto *funzionalmente* sincronico.

D'accordo che nelle *Gatha*, *xshathra* sia « il " potere " che l'officiante può acquistare » col rito: è appunto quanto ci aspettavamo dalla dialettica mito/rito. Ma quel che interessa per una interpretazione sincronica è che tanto nel caso del *xshathra*-regno prodotto dal re, quanto in quello del *xshathra*-potere prodotto dall'« officiante », si tratta sempre di un oggetto il cui soggetto è umano-storico e non extraumano-mitico. Questo è il fondamento di una corretta sincronia. Quando poi caliamo nella storia questa sincronia non dobbiamo, né possiamo, dissociarne i contenuti mediante il « prima » e il « dopo »; calarla nella storia non significa trasformarla in diacronia, ma significa guadagnare alla storia il momento e il modo in cui i due significati contestuali di *xshathra* hanno funzionato sincronicamente. E quel momento deve essere necessariamente il momento delle iscrizioni regie, al quale dobbiamo riferire il testo religioso, anche nel caso che esso sia più antico di quelle iscrizioni.

In quel momento storico possiamo dire che le iscrizioni regie indicano gli « effetti » mentre le *Gatha* indicano le « cause » di ciò che viene sincronicamente chiamato *xshathra*. Il re segna i confini del regno (iscrizioni regie) non mediante pietre confinarie, ma mediante una pietra testimone del suo *xshathra*. I sacerdoti descrivono i riti mediante i quali il re può procurarsi *xshathra*, o essi stessi procurano *xshathra* al re. È, come si vede, una sincronia d'ordine storico, anche se non si pone la questione dell'anteriorità di un testo sull'altro; è una sincronia che ci fa comprendere il modo di porsi della monarchia persiana, utilizzando un istituto (la regalità) derivato da altre culture, e strumenti derivati dalla propria cultura (teoria e pratica mazdea) per l'edificazione dell'istituto stesso.

Il tentativo di passare dalla sincronia alla diacronia rischia di farci cadere nel congetturale. Quindi noi distingueremo accurata-

mente le possibili congetture dalla realtà documentaria. Le possibili congetture sono due: quella accreditata che pone i testi rituali anteriormente ai testi regi, e quella che noi formuliamo come antitesi logica — siamo nel congetturale! — alla prima, e che dunque li porrebbe posteriormente.

Dire che i testi rituali siano anteriori ai testi regi non significa dire che siano anche astratti da un qualsiasi contesto sociale, ammesso che siano astraibili dal « regno ». A forza di risalire all'indietro arriviamo ad una (congetturale) fase indo-iranica in cui *xshathra-kshatra* rinvia ad una funzione « guerriera », magari nel senso di Dumézil [6], che poi, con l'acquisizione dell'istituto monarchico, diventa anche « regale » (donde in India la casta *kshatriya* prende anche il nome di *rajanya*). Ciò per dire che l'unico costrutto possibile in una diacronizzazione di *xshathra* non è il passaggio dal « religioso » al « politico », ma ce ne possono essere altri, e tra gli altri quello soprattutto probabile del passaggio dal « guerriero » al « regale ». E questo passaggio acquista probabilità anche dal fatto che l'istituto regale in funzione definitoria del regno ha sin dalle sue origini egiziane una dimensione « guerriera »: la capacità di tenere o accrescere con le armi il territorio da parte di ogni faraone storico. Quanto al « religioso » esso è già in connessione con il « guerriero » in qualsiasi documentazione utilizzata o utilizzabile ai fini di un costrutto indo-iranico anteriore al costituirsi della monarchia persiana.

Congetturare una secondarietà dei testi rituali, rispetto alle iscrizioni regie, significa congetturare la necessità di una definizione rituale, sottratta alla storia, di ciò che sarà storicamente definito dal re: l'impero persiano. In altri termini, in vista di un orientamento attualistico, e cioè della possibilità di superare i confini « naturali », si deve rinunciare ad un orientamento mitico che rende insuperabili determinati settori del cosmo; e da ciò sorge la necessità di un rito che « crei » il soggetto umano che dovrà

[6] Per es. in *Jupiter, Mars, Quirinus*, ed. ital., Torino 1955, cap. II intitolato « Le classi sociali indo-iraniche ».

prendere il posto del soggetto mitico (« creatore ») nella definizione dello spazio. Ma infine facciamo una buona volta i conti con la realtà documentaria.

I testi rituali (*Gatha* e complessivamente l'*Avesta*) sopravvivono all'impero persiano. Sopravvivono *funzionalmente*, mentre le iscrizioni regie sopravvivono nel senso che « restano » ma senza più poter definire un impero persiano, ossia private della loro funzione originaria che è naturalmente cessata con la fine dell'impero persiano. Il mazdeismo, invece, sopravvive all'impero persiano. Questa constatazione può portarci a considerare un passaggio opposto a quello ipotizzato dagli iranisti: dal « politico » al « religioso », anziché dal « religioso » al « politico ».

Si può parlare di assolutizzazione del rito gathico come di un processo ulteriore del mazdeismo, una volta persa ogni relazione con l'istituto monarchico scomparso insieme all'impero persiano. Vale a dire: ci è data la possibilità di intravedere un « religioso » assoluto, astratto da un contesto sociale scomparso, e dunque astratto da qualsiasi « mondanità »; ci è data la possibilità di intravedere nel mazdeismo, o in quella formazione religiosa che chiamiamo convenzionalmente così, una soteriologia assoluta; una « fede » persino, quando il mazdeismo si porrà in alternativa alla « fede » cristiana e poi a quella islamica. Ciò che invece non ci è dato in alcun modo è la possibilità di trasferire il « religioso assoluto » di cui stiamo parlando (o la « soteriologia » o la « fede ») in epoca predinastica iranica o indoiranica che sia, e probabilmente neppure in epoca dinastica.

6.

E veniamo al rito indiano dell'*asvamedha*, il « sacrificio del cavallo ». L'*asvamedha* è il sacrificio di un cavallo che viene eseguito da un re il quale sia già sicuro della propria potenza. La vittima sacrificale, uno stallone, vaga per un anno partendo da nord-est (la « strada della vittoria »), accompagnato da una scorta di 400 giovani. Lo stallone è identificato con il re, il quale durante l'anno in cui il cavallo « agisce » in suo luogo, cessa di esercitare

le funzioni regali e persino la funzione di marito della regina; l'amministrazione del regno passa temporaneamente nelle mani di un sacerdote. Il re non più re ascolta i miti della regalità eroica recitati da un sacerdote cantore: come se il re, sottratto al suo agire storico, avesse bisogno di essere orientato dal mito, e precisamente dalla regalità mitica contrapposta alla regalità attuale.

Lo stallone va dove vuole, proprio come un re il quale istituzionalmente non conosce altri confini che quelli posti dalla sua volontà-capacità. Contro chi impedisse il suo libero vagare, interviene la scorta armata. Allo scadere dell'anno, lo stallone è ricondotto in patria, dove è sacrificato solennemente. Il suo cadavere giace ritualmente con la regina, e dopo quest'ultima operazione il re riprende le sue prerogative regali, apparentemente potenziato dal rito.

Ora è su questo potenziamento rituale che diventano discutibili le teorie correnti, formulate per lo più in chiave magica. Se si tratta di un « magismo » secondario, ossia inteso come uno sviluppo concettuale del rito, la cosa può anche essere accettata: s'inquadrerebbe nella tendenza evolutiva della religione indiana che, a partire da un politeismo vedico, giunge alle tarde formazioni « tantriche », in un processo di rinnegamento delle « forze » personali (gli dèi) inteso come rinvenimento di una « forza » impersonale che ciascuno dovrebbe cercare dentro (e non fuori) di sé. Insomma, se parliamo di « dinamismo » come « interiorizzazione », e se riduciamo il potenziamento regale in questi termini, ci sta bene. Quel che non ci sta bene è il ricorso ad un « magismo » primario. Quel che rifiutiamo è la postulazione di una « chiave magica » che dovrebbe essere necessaria per comprendere la logica del rito arbitrariamente ridotta al potenziamento del re. E si dimentica che non può trattarsi di un rito che faccia « potente » il re, in quanto lo può eseguire soltanto un re che sia già sicuro della propria potenza.

Ed ecco quel che contrapponiamo noi all'interpretazione in chiave magica: 1) lo stallone, vagando, non acquista « forza » ma delimita confini; 2) il rito è eseguito da un re già « forte »; 3) il

re trasmette al cavallo le proprie prerogative regali, compresa quella i delimitare confini; 4) dunque il re trasmette al cavallo anche la propria « forza » (storica: in quanto acquistata storicamente e non ritualmente); 5) e per mezzo del cavallo la comunica al mondo; 6) il cavallo porta nel mondo il messaggio-forza del re; 7) e, a meno che non venga ucciso nel suo viaggio (e questa è una eventualità disastrosa per chi ha ordinato il rito: lo vedremo meglio in seguito), testimonia, tornando, che il mondo ha preso atto del messaggio-forza; 8) dopo di che viene sacrificato e cioè sottratto alla storia; 9) la sua morte destorifica, o sottrae al divenire storico, anche il messaggio-forza che personificava da vivo; 10) il cavallo morto, ossia destorificato come il messaggio-forza di cui è portatore, viene ritualmente accoppiato alla regina; 11) questo accoppiamento, che conclude l'*asvamedha*, ottiene la trasmissione alla regina della « forza » regale destorificata, al modo con cui il re storico, accoppiandosi con la regina, le trasmette il suo seme; 12) i figli nati da quella regina, e dunque i figli del re, avranno così la regalità paterna, destorificata, come qualcosa che sopravviverà alla morte del re e che essi potranno ereditare insieme agli altri beni paterni.

Con l'ultima proposizione precisiamo, se precisabile, il « potenziamento » derivato dal rito: potenziamento della carica regale, della sua ereditarietà, e della persona dell'erede. Se non precisabile in questi termini, non è neppure un potenziamento.

Perché la nostra interpretazione non sembri eccessivamente restrittiva, proviamo a confrontarla con una interpretazione estensiva al massimo, quella di C. D'Onofrio che ha scritto al riguardo un esauriente articolo intitolato *Le « nozze sacre » della regina col cavallo nel rito dell'açvamedha* (« Studi e Materiali di Storia delle Religioni », XXIV-XXV, 1953-54). Egli rileva a pag. 151:

« In primo luogo il motivo che permea tutta la complessa cerimonia è quello di ottenere la fecondità, intesa nel senso più ampio di prole, vegetazione, bestiame. A questo riguardo, un elemento di grande importanza è costituito dall'accoppiamento del cavallo con la *mahishi*. Tale episodio ... per il valore magico che ne

è alla base, rivela in maniera indubbia le sue arcaiche origini popolari ... ».

Eccoci alla solita storia congetturale: ipotesi di un processo da una religiosità « primaria » (magica) ad una religiosità « secondaria » (evoluta, di rango regale) posteriore all'acquisizione dell'istituto monarchico. È un'ipotesi che sottintende il primitivismo magico (o magico-fecondante) teorizzato da Frazer.

Dopo il tributo a Frazer, viene il tributo a Eliade; e l'interpretazione si fa estensiva. Dalle prospettive frazeriane si passa alle prospettive eliadiane: il rito di fecondità si associa al rito cosmogonico (teorizzato da Eliade, citato a pag. 153) e diventa complessivamente un rito di capodanno. Quale capodanno?, ci chiederemmo osservando che l'*asvamedha* non era un rito periodico, ma veniva eseguito *una tantum*. Ed allora ecco la congettura risolutrice: il rito storico no, ma quello preistorico sì, in quanto *prima* era connesso col capodanno, e *dopo* è diventato un rito di rafforzamento della regalità. Se l'estensione deve portarci a questo, preferiamo la nostra « restrizione »; anche perché si tratta di restrizione al documento.

7.

« L'elemento essenziale ed arcaico dell'açvamedha è il suo carattere cosmogonico. Il cavallo è identificato al cosmos, ed il suo sacrificio simbolizza (cioè *riproduce*) l'atto della creazione ». Questa è la citazione di Eliade a cui D'Onofrio si associa definendola una « felice espressione » con la quale viene « messo a punto l'autentico valore » del rito. Dopo di che tenta di verificarla con il documento.

Il filo conduttore è dato dal dio Prajapati. Il cavallo va identificato non con il re, ma con il dio Prajapati. Il sacrificio di Prajapati-cavallo ripete il sacrificio di sé di Prajapati-dio che in tal modo *avrebbe creato* il mondo. Che dire di questa sequenza logica? Come abbiamo potuto lasciarla fuori dalla nostra interpretazione?

Circa l'identificazione del cavallo con Prajapati, c'è poco da dire. Il cavallo viene per la prima volta al mondo per dare un « corpo » a Prajapati, e Prajapati ha bisogno d'un corpo, come materia sacrificale, per poter istituire il sacrificio. Tuttavia da qui a dire che Prajapati avrebbe creato il mondo mediante il sacrificio di sé, ce ne corre; e per colmare questo spazio si fa ricorso ad un archetipo mitico sottinteso al documento: « il passaggio dal caos al cosmo è possibile mediante il sacrificio di un essere primordiale, il quale forma l'universo con le parti del proprio corpo », dice D'Onofrio, rinviando ad Eliade. Quando poi si passa dall'archetipo mitico al documento, è un'altra cosa.

Intanto Prajapati non *crea* il mondo né così né in altro modo; ma lo *genera*. Il mito recuperabile dalla tradizione vedica parla di lui come di un « seme aureo » originario, accolto dalle acque primordiali e da cui vengono *generati* i primi dèi. Il suo stesso nome significa « signore della *generazione* » (o della « discendenza », ma non della « creazione »). Sappiamo che veniva invocato per avere discendenza, per *generare* bambini. E via dicendo. Ora, per chi non fa differenza tra « creazione » e « generazione » tutto ciò non ha importanza, ma non può non averla per noi che abbiamo cominciato questo libro con un capitolo intitolato « Creazione e generazione », e inteso proprio a distinguere i due concetti. Per noi è chiaro che Prajapati incarna l'enfasi della generazione, di cui abbiamo tanto parlato; e data la funzione regale che abbiamo attribuito all'enfasi genetica, non troviamo che una conferma alla nostra tesi nel fatto che Prajapati sia il destinatario divino di un rito connesso con l'istituto della regalità, quale indubbiamente è l'*asvamedha*. E si aggiunga a ciò la specifica funzione che in questo rito abbiamo attribuito alla generazione: si trattava di trasmettere ai *discendenti* la propria « forza » storica dopo averla destorificata; si trattava di utilizzare la « generazione » per trasmettere una parte di sé sottratta alla storia (e alla propria morte). Donde il cavallo che trasmette la forza regale destorificata è Prajapati che permette, quale signore della « generazione », la trasmissione alla « discendenza » regale del messag-

gio-forza. Ma al tempo stesso il cavallo è anche l'oggetto (il messaggio-forza) da tramandare, come si è detto ai punti 6-10 della nostra interpretazione. Stando così le cose, una volta identificato il cavallo con Prajapati, il dio che nel sistema politeistico indiano era il naturale destinatario di un rito concernente la « discendenza », diventa, ad un tempo, il destinatario del sacrificio e la vittima sacrificale.

Si tratta chiaramente della elaborazione « teologica » di una situazione che nei suoi termini fondamentali, ossia ricavabili dall'istituto regale il vero beneficiario dell'*asvamedha*, si presenta così: l'istituto pretende la trasmissione della regalità di padre in figlio; la trasmissione si realizza con la « generazione » di un figlio e con la « morte » del padre. L'elaborazione rituale provvede: a formalizzare la regalità, trasformando l'azione storica di un re « potente » in una metastorica forza-potenza ereditabile; a far morire un cavallo al posto del re, e non un cavallo qualsiasi ma il cavallo che ha « dimostrato » al mondo la « potenza » del re e la « potenzialità » spaziale del suo regno, in quanto capace di vagare dove vuole; ad identificare il cavallo con il re, non solo nell'azione dimostrativa della sua forza-potenza, ma anche nell'azione « generativa »; donde il cavallo è la « regalità » (il messaggio-forza) e il mezzo di trasmissione (per « generazione ») della « regalità » stessa. Con la destinazione del rito a Prajapati si giunge alla elaborazione teologica vera e propria: Prajapati risolve concettualmente: la duplice funzione del re, generare e morire, ai fini della ereditarietà della carica; l'enfasi della generazione; la sublimazione del rito sacrificale; la sublimazione della vittima sacrificale.

A partire dal rito del « sacrificio del cavallo » si spiega come nei *Brahmana* la teoria del rito sacrificale sia imperniata sull'identificazione di Prajapati con il « sacrificio »; e si spiega come il « sacrificio » stesso acquisisca una dimensione cosmogonica, in quanto riproducente la funzione cosmogonica della regalità (il re fa il regno e il regno è il mondo); si spiega infine come Prajapati si sia calato in una forma equina, dando così origine al cavallo, allo

scopo di fornire al sacrificio (cosmogonico) la vittima necessaria e privilegiata. Si spiega la volontà di Prajapati come viene espressa in un passo del *Satapatha-brahmana* citato da D'Onofrio per la sua argomentazione: « Possa questo mio corpo essere degno di essere offerto in sacrificio! Possa io, per suo mezzo, entrare in possesso di un *atman*! Allora nacque il cavallo ».

Questa nostra riduzione della speculazione brahmanica al rito regale dell'*asvamedha* non risponde ad una scelta esegetica precostituita (sul tipo della riduzione del mito al rito, propria della scuola mitico-rituale), ma risponde a fatti precisi: l'*asvamedha* è anteriore alla speculazione brahmanica, essendo già documentato nel *RgVeda*; l'importanza di questo rito è pari all'importanza della regalità in India; la speculazione brahmanica acquisisce in India una funzione propria (di casta) e spesso autonoma rispetto alle realtà socio-politiche a cui il sacerdozio avrebbe dovuto attendere istituzionalmente; la differenza tra i *Veda* e i *Brahmana* è data appunto dalla maggiore o minore relazione che il prodotto letterario sacerdotale ha con il culto, e con il sistema socio-politico edificato dal culto stesso.

8.

L'interpretazione estensiva di D'Onofrio dopo aver rilevato nell'*asvamedha* la funzione « fecondante » (d'origine frazeriana) e la funzione « cosmicizzante » (d'origine eliadiana), rileva una terza funzione che chiameremmo « purificante ». Così come sopra abbiamo ridotto al nostro assunto tanto la funzione fecondante, nei termini dell'« enfasi della generazione », quanto la funzione « cosmicizzante », nei termini della « definizione regale del regno », adesso cercheremo di ridurvi la funzione purificante.

Dice D'Onofrio a pag. 152: « Motivo di grande importanza è quello che riguarda la *purificazione* presentandosi l'Açvamedha anche come rito di espiazione, di confessione dei peccati, anche di quelli più gravi: " Chi offre il sacrificio del cavallo trionfa d'ogni peccato e perfino di quello causato dall'uccisione di un brahmano " (*Satapatha-brahmana*, 13, 3, 1, 1) ».

Ora il costrutto di D'Onofrio, che tende alla interpretazione dell'*asvamedha* come rito di capodanno, non raccoglie asistematicamente tutte le possibili tesi (fecondità, purificazione, cosmogonia) per darsi una sostanza pluridimensionale. In realtà anch'egli, come noi, riduce tutto ad una sola dimensione o prospettiva: la differenza sta nel fatto che noi guardiamo allo storico istituto regale, mentre egli guarda alla congetturale festa di capodanno. Non c'è dubbio che il capodanno organizzi riti di fecondità, di purificazione e cosmogonici; è probabile che l'*asvamedha* tenga il posto di un capodanno; è comunque arbitrario farlo derivare da un rito di capodanno; è sicuro che l'*asvamedha* concerne la regalità. Cerca la relazione tra riti di capodanno e riti concernenti la regalità, diremo che noi la prendiamo in debita considerazione, anzi l'abbiamo già presa in considerazione in un capitolo precedente quando parlavamo del distacco della regalità dai ritmi cosmici, come di un fatto importantissimo nella storia dell'umanità; e la prenderemo ancora in considerazione quando tratteremo in dettaglio certe questioni calendariali accentrate sulla facoltà regale di definire il tempo. Qui stiamo parlando, invece, della facoltà regale di definire lo spazio, e l'*asvamedha* ci è servito come un caso tipico di definizione spaziale del regno, in una cultura in cui, per mancanza di templi, sembrerebbe restare inoperante l'antitesi elementare regno/città-tempio.

A questo punto faremo diventare operante anche questa antitesi elementare, e ci serviremo proprio dell'argomento addotto da D'Onofrio per rilevare la funzione purificante dell'*asvamedha*.

Per prima cosa notiamo che, se si resta al contesto rituale, il peccato da espiare o da purificare non è un peccato qualsiasi, ma è un « peccato da re », almeno nella misura in cui l'*asvamedha* è un « rito da re ». E quale sarebbe il « peccato da re »? Un peccato che il re *deve* istituzionalmente commettere laddove l'istituto regale si afferma sulla città-tempio: il sacrilegio di trasgressione dei confini templari di cui si è detto sopra a pag. 385; e rilevavamo in quella occasione come il fatto che il re possa compiere impunemente un'azione sacrilega caratterizzi l'istituto regale quale

« strumento per muoversi nella storia senza impacci metastorici, o senza rischi d'ordine sacrale ». Ora, che cosa diventa questo « sacrilegio » originario (quasi il « peccato originale » della regalità) in una cultura come l'indiana che non ha templi, e che pertanto sembra vanificare l'antitesi elementare regno/città-tempio?

È tutto contenuto nell'*asvamedha*. Il re che si è fatto potente a spese dei suoi vicini, dimostra che egli non riconosce altro confine che quello che si dà con le proprie armi; egli ha sconfinato a proprio piacimento, e adesso col rito fa sconfinare a suo piacimento il cavallo che lo rappresenta. Mediante questa affermazione rituale di sé, il re si rivela capace di « trionfare » su ogni peccato ed anche sul sacrilegio per eccellenza che è costituito dall'uccisione di un brahmano. L'uccisione del sacerdote, come eventualità sacrilega, sostituisce in India il sacrilegio di chi non rispetta il confine templare.

Da un punto di vista più generale diremmo: il solo agire nella storia è già sacrilego e contaminante, eppure il compito del re è proprio quello di esplicarsi nella storia superando ogni limite metastorico (l'assetto già costituito); c'è dunque bisogno di un rito della regalità che purifichi l'azione storica del re. In tale funzione l'India ha creato l'*asvamedha*. Il cavallo che recita la parte del re « sconfinante » e quindi viene ucciso quasi come un capro espiatorio, serve a destorificare la forza storica del re. Non tanto a purificare il re della « negatività » prodotta dal suo esplicarsi storico (infatti, dopo la parentesi rituale, il re tornerà a calarsi nella storia), quanto a purificare la sua forza-potenza dalla contaminazione storica rendendola così metastorica, sottraendola al divenire (storico) e consegnandola all'essere (metastorico); e il tutto con un fine ben preciso: per tramandarla al suo successore.

Anche D'Onofrio, tuttavia, non può fare a meno di considerare la realtà documentaria dell'*asvamedha* che si svolge sostanzialmente nella dimensione socio-politica. Ma, a differenza di noi, non privilegia questa dimensione, ritenendola una acquisizione « ulteriore »; siamo alle solite: *prima* deve venire la religione, e *poi*

l'uso della religione per fini pratici. In conformità a questa regola, D'Onofrio rileva l'aspetto politico dell'*asvamedha* ma ne fa qualcosa di accessorio: viene posto dopo l'aspetto fecondante e quello purificante, prima di arrivare all'aspetto cosmicizzante che con la sua riduzione al « capodanno » dovrebbe essere quello conclusivo. Peccato. Se avesse posto il « politico », in luogo del « capodanno », a conclusione della sua esegesi, l'argomentazione relativa ci avrebbe trovato perfettamente consenzienti. Ed è significativo che il consenso si trovi proprio e soltanto a partire dalla realtà documentaria.

Dice D'Onofrio, a proposito di questa realtà documentaria: « Infine c'è da mettere in risalto l'aspetto politico dell'Açvamedha, aspetto che fu senza dubbio il più importante nello svolgimento *ulteriore* del rito » (pag. 152: dopo aver parlato della fecondità e della purificazione). In quell'« ulteriore » si appunta il nostro dissenso, che è poi il dissenso dalla diacronia congetturale evoluzionista (Frazer) o involuzionista (Eliade) che sia. Per il resto sottoscriviamo, in quanto nasce dal documento e non dalla congettura: « L'animale poteva vagare a suo piacimento per ogni regione, i cui principi non dovevano respingerlo, se non volevano essere sopraffatti, ma anzi accoglierlo con benevolenza ... Il cavallo — simbolo della potenza reale — appariva come messaggero del gran re, il quale otteneva e riconfermava in tal modo la propria egemonia sui vicini regoli. Ecco la ragione — a nostro avviso — delle numerose raccomandazioni dei testi: " offra il sacrificio del cavallo un re che sia padrone di tutta la terra " giacché: " colui che è debole e offre l'Açvamedha è schiacciato "; e ancora: " le acque spazzano via colui che, senza averne la forza necessaria, celebra il sacrificio del cavallo "; appunto perché non avrebbe potuto pretendere la sottomissione di principi più forti ».

Capitolo XV

IL *REGNUM* E IL *TEMPLUM*

1.

Noi abbiamo considerato l'ingresso dell'istituto regale in Mesopotamia a partire dai suoi effetti macroscopici: il regno di Sargon (2375-2320 a.C.) che produce una nazionalità « accadica » distinta, o da allora distinguibile, dalla nazionalità « sumerica ». Diciamo così perché prima dell'« accadico » non è possibile parlare di « sumerico ». Il « sumerico » è un costrutto a posteriori nel quale includiamo: la più antica lingua mesopotamica documentata per iscritto (una lingua non-semitica); il più antico assetto culturale prodotto dall'urbanizzazione; una sezione della Mesopotamia, la bassa Mesopotamia, i cui confini settentrionali però sono difficilmente demarcabili, potendo includere la stessa Akkad se Akkad non si fosse posta in antitesi al resto del « sumerico ».

Non abbiamo detto, né intendiamo dirlo, che Sargon sia stato il primo ad usare lo strumento regale: egli è semplicemente un punto di riferimento che l'attuale documentazione ci permette di fissare. Ma è questo stesso riferimento ad attestarci la presenza dell'istituto regale anche in epoca presargonica; e tuttavia neanche la regalità presargonica va oltre il 24° secolo a.C. È in questo stesso secolo, in cui opera Sargon, che, prima di lui, si tenta la costruzione di un « regno » e si arriva alle soglie della costruzione di una nazionalità « sumerica » come conseguenza diretta del « regno ». Questa potenziale nazionalità sumerica, contro la quale si leva vittoriosamente la nazionalità « accadica » (che in tal modo si autoedifica), potrebbe essere rappresentata dall'azione di Lugalzaggesi il quale dà origine ad un « regno » meridionale di breve durata: nasce verso il 2380 a.C. e viene distrutto appunto da Sargon una decina d'anni dopo. Possiamo servirci di Lugalzaggesi, in riferimento al « sumerico », così come ci siamo serviti di

Sargon, in riferimento all'« accadico », sempre dal punto di vista dell'ingresso della regalità in Mesopotamia.

Lugal-zaggesi vuol dire « Re Zaggesi », essendo *lugal* un termine sumerico (ma non il solo!) per dire « re ». È dunque un « re » di nome — e probabilmente si deve a lui se il titolo di *lugal*, prevalendo su altri, finisce per designare il monarca —, ma lo è anche di fatto? E cioè: fino a che punto col « regno » costruisce una nazionalità « sumerica »? Il suo regno dura per la verità troppo poco per ottenere questo risultato. A posteriori, ossia dopo Sargon, possiamo tuttavia dire che contribuisce alla formazione di quella nazionalità che, dopo l'emergenza dell'accadico, chiamiamo sumerica; quattro secoli dopo di lui, in epoca neo-sumerica, egli viene compreso nella lista dei re sumeri. Il regno « sumerico » di Lugalzaggesi ha come capitale Uruk, e lo stesso Lugalzaggesi viene considerato, da solo, la 3ª dinastia di Uruk: è evidentemente « dinastia » in senso improprio in quanto il suo regno finisce con lui. Se Uruk serve a classificare Lugalzaggesi in senso dinastico (a posteriori!), e a dare una dimensione « sumerica » al suo regno (dato il prestigio di Uruk, sede del dio supremo Anu a cui verrà fatta risalire l'origine della regalità), la città da cui Lugalzaggesi muove alla conquista di un regno parrebbe essere Umma; secondo un'opinione accreditata egli è in origine il *lugal* di Umma. Con Umma, ad ogni modo, ci è dato di avvicinare mediante documentazione storica il periodo protodinastico o presargonico; ci è dato di avvicinare quella realtà che considereremmo « formativa » nel processo mesopotamico di acquisizione dell'istituto regale; la realtà in cui cominciano a formularsi i principi dinastici, le guerre espansionistiche, la possibilità di superare i confini templari, la sottrazione al sacerdozio templare del potere « politico », la « liberazione » dei « cittadini » dalla sudditanza templare. Tutto ciò, grazie agli scavi francesi di Tello, cominciati nel secolo scorso, che ci hanno fornito una abbondantissima documentazione sulla storia di Lagash, una città vicina e *rivale* di Umma.

La località di Tello, nei pressi di un canale che è quanto oggi resta dell'antico corso del Tigri, copre il *Girsu*, l'antico quartiere sacro e monumentale di Lagash, residenza del dio poliade *Ningirsu*. Il nucleo urbano di Lagash si ritiene che sia coperto da un'altura vicina, Tell Hibbahh, ancora inesplorata archeologicamente. La storia di Lagash viene ricostruita per mezzo di una dinastia, e dunque come un « regno », fondata da un più o meno mitico Ur-Nanshe, illustrata dal conquistatore Eannatum, ed estinta con Urukagina, soccombente alle armi di Lugalzaggesi il distruttore di Lagash. Circa l'attendibilità di un « regno » di Lagash, ricorderò che la menzionata lista d'epoca neo-sumerica non comprende i « re » di Lagash, quasi si trattasse di un regno marginale alla nazionalità sumerica. E tuttavia dobbiamo guardare alle vicende di Lagash come ad un tentativo di regno, contenuto nel primo quarto del 24° secolo. Una corretta interpretazione dei documenti ci fornisce le seguenti nozioni: formazione di una dinastia « regnante »; tentativo espansionistico su una nazionalità sumerica; ridimensionamento del « regno » ai confini « templari » di Lagash; liberazione degli abitanti di Lagash dalla sudditanza templare. Come si vede, a parte la costituzione di una dinastia, ci troviamo di fronte a contraddizioni riducibili all'antitesi elementare regno/-tempio: da un lato l'espansione, e dunque lo sconfinamento, e dall'altro la proclamazione dell'inviolabilità dei « sacri » confini di Lagash; da un lato il ricorso al tempio per proclamare « sacri » i confini di Lagash e dall'altro il rifiuto del tempio per affermare l'autorità regia. Esemplificheremo nel paragrafo seguente la nostra interpretazione dei documenti. Intanto vogliamo notare come, con Lagash, compaia una regalità balbettante e tuttavia già parlante [1]

Come dicevamo sopra (pag. 385), e allora poteva sembrare una tesi arbitraria), l'istituto regale *produce* sempre la documentazione storica della sua comparsa. La fase di Lagash, pertanto, può essere

[1] Tanto da costituire il materiale per una raccolta specifica: E. Sollberger, *Corpus des inscriptions «royales» présargoniques de Lagash*, Ginevra 1956.

presa in considerazione per la sua capacità di documentare l'ingresso in Mesopotamia dell'istituto regale. Potrà apparire azzardato puntare tutto su Lagash e dunque sui fortunati rinvenimenti di Tello. Ma: gli scavi di Tello sono ormai secolari e finora non si è trovato alcun documento storico che precedesse i documenti di Lagash; comunque noi non diciamo che Lagash sia stata la prima città mesopotamica ad adottare l'istituto regale, diciamo bensì che Lagash ci documenta una situazione creata dall'ingresso della regalità, estensibile probabilmente a tutta l'area mesopotamica.

2.

Il documento più antico è la cosiddetta *Stele degli Avvoltoi*. Essa fu eretta da Eannatum per ricordare le sue conquiste: oltre alle iscrizioni attestanti il « regno » potenziale di Eannatum, ossia i popoli vinti, vi è rappresentato su un lato il dio poliade di Lagash, Ningirsu, che tiene in una grande rete le genti soggiogate da Eannatum. La *Stele degli Avvoltoi* è il primo documento di una trasformazione della stele confinaria (il segno tradizionale mesopotamico per la delimitazione dei territori « templari ») in stele commemorativa con funzioni confinarie. È la stele che indica il « regno » di chi l'ha eretta sotto la specie di « potenza »; è la stele che indica il « potere-regno » al modo che sarà poi adottato anche dai re persiani (cfr. quanto si è detto nel capitolo precedente, pagg. 386 sgg.). La presenza di Ningirsu sta a dimostrare la fonte (divina) del potere di Eannatum (così come la potenza-*xshathra* del re persiano derivava dal rito gathico, o da Ahura Mazda). Ma sta anche a dimostrare che il punto di partenza non è una nazione sumerica (come sarebbe se al posto di Ningirsu ci fosse Enlil), ma è Lagash.

Il « regno » ha per confini quelli che gli dà l'azione storica del « re ». I successori di Eannatum sul trono di Lagash, non hanno la capacità di continuarne le imprese. Già con Entemena, il suo successore, ogni sforzo è diretto non più all'espansione, ma alla

stretta difesa dei confini di Lagash. E neppure facendo esclusivo ricorso alle armi, ma usando un legalitarismo fondato sul tradizionale assetto templare. In un documento del « regno » di Entemena, che è stato considerato il primo esempio di storiografia [2], ci viene attestata questa azione di ridimensionamento o di ritorno alla tradizione. Storiografia? In realtà il documento vuole appunto stabilire i « precedenti » che giustifichino la posizione di Entemena, come posizione « legale », in una controversia confinaria con la città rivale di Umma; e la giustificazione è fatta allo scopo di formulare una « maledizione scritta » contro chi violi i confini di Lagash. Dunque il tutto ha una funzione più simile a quella delle « tavole votive » che non a quella di una reale memoria storiografica.

Questi sono i precedenti considerati dal testo in questione: il dio Enlil ha fissato i confini tra il territorio di Ningirsu, il dio poliade di Lagash, e quello di Shara, poliade di Umma; Mesilim, re di Kish, in funzione di arbitro tra le due città ha misurato questi confini ed ha eretto una stele confinaria; ma Ush l'*ishakku* [3] di Umma ha abbattuto la stele e ha violato i confini; allora Ningirsu fece guerra a Umma, per mano di Eannatum, e la sconfisse; dopo di che i confini furono fissati nuovamente da Eannatum, zio di Entemena, l'attuale *ishakku* di Lagash, in un patto concordato coll'*ishakku* di Umma, sconfitto; il nuovo confine fu segnato mediante un fossato che andava dal canale Idnum alla località Guedinna; lungo il solco furono messe stele confinarie

[2] Da parte di S. N. Kramer che nel suo *History begins at Sumer* (2ª ed., Londra 1958) fonda su questo documento il cap. 5°, intitolato « The first historian »; egli dà alle pagg. 82 sg. la sua traduzione del testo in questione.

[3] O *isag*: altro termine sumerico per dire « re ». *Lugal*, il termine considerato prima, significa « uomo grande », mentre *isag* significa « edificatore del tempio ». Dunque *isag* parrebbe più legato di *lugal* all'assetto templare; d'altra parte chi « edifica templi », dove vige l'assetto templare, stabilisce anche confini: ovvero svolge la funzione tipica del re per quel che concerne lo spazio.

iscritte; fu restaurata la stele di Mesilim; nel nuovo territorio Eannatum fece costruire vari templi o santuari a vari dèi, tra cui, oltre a Ningirsu, anche Enlil, il dio che esercita la sovranità, e Utu il dio-sole; inoltre gli abitanti di Umma divennero tributari di Lagash; ma Umma violò il patto, non pagando i tributi, togliendo l'acqua al fossato confinario, abbattendo le stele confinarie, e sconfinando nel territorio di Lagash; e allora Entemena, l'attuale *ishakku* di Lagash ha portato guerra a Ur-Lumma, *ishakku* di Umma, e lo ha sconfitto.

E dopo i precedenti si viene all'attualità: « Entemena, l'*ishakku* di Lagash, il cui nome era stato pronunciato da Ningirsu (= era stato eletto al comando dal dio Ningirsu), stabilì *questo* fossato confinario dal Tigri al canale Idnun ... Gli Ummaiti che attraverseranno il fossato confinario ... possa distruggerli Enlil, possa percuoterli Ningirsu con la sua nobile mano e col suo nobile piede, dopo averli catturati con un lancio della sua grande rete; possa la gente della sua città colpirli nel cuore della loro città ».

Ora, però, mentre si faceva ricorso alla sacralità templare e agli dèi titolari dei templi per rendere inviolabili i confini di Lagash, al tempo stesso, come dicevamo sopra, si cercava di esautorare il sacerdozio templare. Il tentativo di formare un regno esterno, un regno nazionale, secondo il progetto di Eannatum, ripiega, con i suoi successori, nel tentativo di formare un regno interno, mediante la trasformazione della città-tempio in città-regno: il tempio serve ancora per fissare i confini del regno, non più lasciati alla esclusiva potenza regale, ma di nuovo affidati alla religiostà delle popolazioni esterne o al loro scrupolo di violarli peccaminosamente; all'interno, invece, ci si muove contro l'autorità templare e si cerca di sciogliere la popolazione dalla sudditanza al tempio e di liberarla dall'eventuale scrupolo religioso che teneva in piedi tale sudditanza. Questa azione interna ci è attestata da documenti dell'epoca di Urukagina, l'ultimo re della dinastia, il quale persegue il proprio progetto di regno eliminando o riducendo i tributi templari degli abitanti di Lagash. Ma Urukagina non

fa in tempo a realizzare il suo progetto di regno, in quanto viene interrotto da Lugalzaggesi che, in tal modo, realizzava il proprio progetto di regno (in senso espansionistico e non riformistico). Poi, come sappiamo, anche il progetto di regno di Lugalzaggesi resterà incompiuto: e questa volta per opera di Sargon di Akkad il primo realizzatore di un regno nazionale; senonché la nazionalità che emerge sarà appunto quella « accadica » e non quella « sumerica » a cui guardano i progetti presargonici.

3:

Abbiamo parlato della violazione di confini come di un « peccato ». Un termine sumero per « peccato » è *nam-tag*, in cui *tag*, che significa « abbattere », potrebbe indicare, in senso stretto, l'abbattimento di una stele confinaria. È un punto di vista parzialmente accessorio alla nostra ricerca, ma che potrebbe essere preso come ipotesi di lavoro per una ricerca sistematica sul concetto di peccato presso le culture direttamente o indirettamente tributarie alla Mesopotamia. In Grecia, ad es., l'« empietà » che deriva dalla violazione armata del confine templare comporta una maledizione che può ricadere anche sui discendenti: è il caso degli Alcmeonidi in Atene marchiati da tale colpa che, originariamente, si configura come sconfinamento in terra sacra, ma poi si riproduce nel discendente Clistene come distruttore dei « confini » tribali tradizionali (cfr. sopra, pag. 107). Ancora in Grecia: il peccato per eccellenza, l'*hybris*, significa etimologicamente e contestualmente uno « sconfinamento », un « superamento » di limiti. In Roma forse troveremmo più che il modo del peccato, i suoi effetti nocivi, sul tipo della maledizione documentata in Lagash: « possa percuoterli Ningirsu, dopo averli *irretiti* ... »; ciò in quanto *peccatum* sarebbe una contrazione di *pedicatum*, da *pedica*, « ceppo », « laccio per i piedi »; il che troverebbe riscontro nell'idea vedica che il trasgressore dello *rta* cade preso nei « lacci di Varuna ».

Comunque, tornando ai nostri interessi immediati, diremmo che il peccato di sconfinamento è un « peccato da re ». Abbiamo

già usato questa espressione per indicare le colpe che l'*asvamedha* purificherebbe, o più precisamente sulle quali il rito mette il re in grado di trionfare (v. sopra, pag. 398). Abbiamo riconosciuto che il peccato di sconfinamento sorge dall'antitesi elementare regno-tempio; e abbiamo anche riconosciuto che il re deve istituzionalmente compiere questo genere di peccati. Adesso vediamo come in Mesopotamia, dove l'assetto templare essendo originario rende più drammatica che altrove l'antitesi regno-città, viene risolta la contraddizione interna dell'istituto regale.

La soluzione non può che trovarsi nel mito cosmogonico; e ciò in quanto è dal mito cosmogonico che la Mesopotamia trae il fondamento del suo assetto templare. Nel caso di Lagash che giustifica i propri sconfinamenti e condanna gli altrui, la soluzione è in un mito cosmogonico che faccia Lagash diversa dalle altre città. Un mito simile ci è documentato per l'epoca di Gudea che ha regnato su Lagash un paio di secoli dopo la distruzione della città ad opera di Lugalzaggesi. Esso dice: « Quando in cielo e sulla terra furono fissati i destini, Lagash, dal grande destino, levò fieramente la testa. Enlil posò favorevolmente lo sguardo sul signore Ningirsu » (Cilindro, A, I, 1-3). Ciò significa: Lagash ha voluto e ottenuto di poter « sconfinare » al momento stesso dell'attribuzione dei confini a tutte le città; mentre le altre città hanno ottenuto un « destino », Lagash ha ottenuto che il proprio « destino » fosse « grande », e cioè s'ingrandisse a spese delle altre città.

Il testo parla di « destini fissati in cielo e sulla terra ». Si tratta di un destino celeste e un destino terrestre, ossia della zona del cielo e del territorio templare che il politeismo mesopotamico assegnava ad ogni divinità: ciascun dio ha una « casa » in cielo (le « case celesti » su cui opererà l'astrologia), e una sulla terra (il tempio che individua una città). Nel caso di Lagash, quel che importa è che il proprio dio Ningirsu abbia una dimensione « sconfinante » nei territori degli altri dèi; non importa, invece, la dimensione della sua casa celeste. Ciò spiega come sia Lagash e non lo stesso Ningirsu a « levare fieramente la testa » quando

Enlil distribuisce i destini. Comunque il consenso di Enlil a che Lagash abbia un « grande destino » (confine), viene dato direttamente a Ningirsu, sul quale egli « posò favorevolmente lo sguardo ».

Ancora più chiaro è il caso di Babele e del suo dio Marduk. Babele elabora un mito cosmogonico (l'*Enuma elish*) che sconvolge l'ordine costituito per fondarne uno nuovo a giustificazione dell'impero babilonese. Lo sconvolgimento è attribuito a Tiamat che promuove una guerra contro gli dèi ordinatori del mondo; la restaurazione, o piuttosto la fondazione di un nuovo mondo, è attribuita a Marduk, il dio poliade di Babele, che sconfigge e uccide Tiamat. Ora, e questo è il punto fondamentale del mito, tutti gli dèi premiano Marduk, per la sua vittoria, in un modo piuttosto singolare: ciascuno di essi gli trasmette il proprio nome. Il nome individua un dio come il dio individua un territorio: di fatto gli dèi hanno concesso a Marduk, e quindi a Babele, di accedere a tutti i territori definiti da quei nomi divini.

Il nuovo assetto mesopotamico in cui non ci sono più confini inviolabili per avere una valenza cosmica, e al loro posto, in funzione cosmologica, c'è una azione regale, pretende la trasformazione della città-tempio in città-fortezza, o, da un altro punto di vista, in città-regno. L'antica città-tempio non diventa, col suo territorio, un distretto della nazione-regno, come era accaduto in Egitto; ma tale è ancora, nonostante tutto, la « sacralità » del confine, che la città non può sentirsi subordinata al regno, e finisce per contenere il concetto di regno entro i suoi propri confini. La città-fortezza che di volta in volta prevarrà sulle altre non costituirà mai un distretto del regno conquistato, e nemmeno la capitale in senso nostro: sarà invece la città egemone, rispetto alla quale tutte le altre sono tributarie. Questo, potremmo dire, è il compromesso storico tra assetto originario e acquisizione dell'istituto regale; è, sul piano della storia, il modo mesopotamico di violare e al tempo stesso rispettare i confini tradizionali; corrisponde al compromesso metastorico formulato da miti cosmogonici sul tipo di quello di un Marduk che combatte a favore degli dèi, ma poi,

facendosi attribuire i loro nomi, distrugge di fatto l'assetto ordinato da quegli stessi dèi.

La coincidenza tra il piano metastorico (mitico) e il piano storico, si realizza a mezzo del rito; donde si può parlare ancora di un *pattern* mitico-rituale della regalità. Il re babilonese, che nella realtà storica doveva « sconfinare » e dunque « peccare », rimediava apparentemente a ciò una volta l'anno durante la festa dell'*akitu*. In questa occasione, tra l'altro, si recitava ritualmente l'*Enuma elish*, il testo che faceva di Marduk il dio senza confini. Ma come se ciò non bastasse a giustificare gli « sconfinamenti » regali, il re si liberava dei peccati commessi, mediante una confessione negativa. Tuttavia si tratta di una confessione particolare, e il rinvio puro e semplice alla confessione negativa intesa come mezzo magico per annullare un peccato negandolo, non serve ai fini di una corretta interpretazione della confessione rituale che annualmente faceva il re babilonese.

Ad un primo livello esegetico osserviamo che, ancora una volta, si tratta di « peccati da re ». Per la precisione sono i peccati che un re potrebbe compiere contro la città templare. La formula della confessione che ci è stata tramandata individua chiaramente l'oggetto città templare mediante la specifica indicazione dei suoi elementi costitutivi che potrebbero essere offesi dall'azione « violenta » di un re: il dio poliade (Signore, Bêl); il complesso urbano e territoriale; il tempio; gli abitanti, definiti da una espressione traducibile con « clienti del tempio » e che G. Forlani traduce senz'altro con « cittadini ».

Ad un secondo livello osserviamo che un re il quale confessasse di non avere offeso alcuna città templare (il suo dio, il complesso urbano, il tempio, i cittadini), e sia pure nella finzione rituale, confesserebbe di non avere agito istituzionalmente; confesserebbe di non essere re. È una realtà (rituale), questa cessazione della regalità, tutt'altro che assurda, se riferita al contesto (il rito) in cui prende forma. Infatti la confessione è inserita nel rito della mortificazione annuale del re, con la conseguente sospensione di tutti gli attributi regali.

Ma ad un terzo livello, quello dell'esegesi *letterale* della formula di confessione, scorgiamo la soluzione storica babilonese dell'antitesi regno/città. Il re non confessa, ma *nega*. E nega di avere offeso non una qualsiasi città templare, ma la sola Babele. Questa è infine la formula: « Non ho peccato, signore delle contrade (Marduk), non ho trascurato la tua divinità. Non ho distrutto Babele, non ho comandato la sua dispersione. Non ho " percosso " Esagil (il tempio di Marduk), non ho dimenticato i suoi riti. Non ho " percosso " la guancia dei " cittadini " ». Vale a dire: quello che era il peccato contro la città templare, *ogni* città templare, diventa peccato soltanto se compiuto contro la città egemone.

4.

Interessante è anche la soluzione hittita dell'antitesi regno-tempio. Dando come inizio della nuova cultura mesopotamica fondata sull'istituto della regalità, il regno di Sargon di Akkad (2375 a.C.), troviamo che tre secoli dopo, all'incirca, è già avvenuto l'insediamento hittita in Anatolia. La regione, tributaria della cultura mesopotamica, era probabilmente ordinata con il sistema delle città templari. Ma debbono passare almeno altri tre secoli prima di giungere a Labarna, prototipo quasi mitico di re fondatore di una dinastia. Il regno di Labarna si espande dalla città di Kusshara.

Labarna II, suo figlio, trasferisce la capitale a Hattusa; prende il nome di Hattusili, quasi per darsi una nuova identità indipendente dai legami genetici; e, di fatto, distrugge il sistema dinastico appena iniziato. Egli infrange il principio del passaggio del potere di padre in figlio, grazie al quale è andato lui stesso al trono: *disereda* i propri figli, adotta come figlio Murshili e lo nomina suo successore. Neppure Murshili trasmetterà il regno ad un proprio figlio, ma sarà ucciso e sostituito dal cognato Hautili.

È facile osservare, anche dalle ulteriori successioni, come il sistema dinastico non sia stato perfettamente acquisito. La fonte del potere non pare che sia il padre, ossia il re morto. In effetti la

fonte del potere nel regno hittita è il tempio, o la città templare, a cui si aggiunge qualcosa che troviamo adesso per la prima volta: l'« assemblea » (*pankush*) con funzioni del tutto ignote al mondo orientale [4]. Da questa combinazione nasce un sistema configurabile nel modo seguente: il regno è dato dalla capacità di ogni re di acquisire il mandato dalle città templari e dall'assemblea.

Lo spazio è ancora commisurato dalle città templari. Il regno è spazialmente la somma delle città templari che si ritengono legate ad un determinato re, o, si capisce, che un determinato re ha rese soggette. Funzionalmente, invece, il regno si presenta come un *servizio* prestato alle città templari, o agli dèi poliadi.

Il re hittita era anche « sacerdote »: era il solo che potesse sacrificare direttamente, mentre gli altri dovevano servirsi del sacerdozio templare. Il suo titolo ufficiale era quello di « servo degli dèi ». Le comunità templari diventavano suddite del re, in quanto questi si sostituiva ai locali sommi sacerdoti cui le comunità erano sottoposte, e che esercitavano la loro autorità in quanto « servi » dei rispettivi dèi poliadi. Il servizio reso dal re agli dèi era quasi la sublimazione dell'originario servizio templare. Il servizio templare consisteva sostanzialmente nel « nutrire » il dio titolare del tempio; il re, anziché cibo, offriva agli dèi il proprio « regno »: le conquiste, le imprese, la sua azione regale.

Questa offerta del re hittita richiedeva: *a*) la destorificazione

[4] Naturalmente Kramer nel citato (in n. 2) *History begins at Sumer*, fa cominciare in Mesopotamia anche l'assemblea; anzi vi trova addirittura « the first bicameral congress » (titolo del capitolo 4°). Di fatto: questo « parlamento bicamerale » è documentato da un poema epico; il re che convoca l'« assemblea » è il mitico Gilgamesh; e, nei termini dello stesso poema, Gilgamesh convoca gli anziani a scopo consultivo e non deliberativo (circa un'alternativa: fare o non fare la guerra?); non dà poi il minimo ascolto al parere degli anziani che è contro la guerra; allora Gilgamesh convoca gli uomini atti alle armi (e questa sarebbe per Kramer la « camera bassa »!) e li *incita* a fare la guerra; gli uomini proclamano di voler fare la guerra. Ora, per quel che ci riguarda, noi parliamo di una assemblea deliberante, e capace di eleggere un re; parliamo di una assemblea quale fonte del potere che è ben altra cosa dal « bicameral congress » che Kramer crede di rinvenire in Mesopotamia.

della azione storica regale, affinché fosse resa trasmissibile; *b*) un modo di trasmissione inseribile nella tradizione templare del servizio divino.

La destorificazione si ottenne trasformando l'azione storica in azione simbolica, e precisamente mediante il simbolo-scrittura. Come le conquiste (e cioè il « regno ») di Eannatum vengono destorificate e consegnate all'eternità mediante la loro iscrizione nella *Stele degli Avvoltoi*; come le conquiste-regno degli Achemenidi vengono destorificate e consegnate all'eternità mediante le iscrizioni che le trasformano in *xshathra* regale; così i re hittiti ogni anno destorificano la loro azione iscrivendola in « annali ».

Osserviamo due cose: una che differenzia e l'altra che equipara la destorificazione mediante scrittura ottenuta dagli Hittiti alle destorificazioni ottenute da Eannatum e dagli Achemenidi. La differenza consiste nel fatto che gli « annali » hittiti non hanno la funzione « confinaria » che abbiamo a suo luogo attribuita tanto alla *Stele degli Avvoltoi* quanto alle iscrizioni regie persiane; o non l'hanno nel senso stretto della stele confinaria trasformata in stele-simbolica, in quanto, in senso lato, anche gli « annali » finiscono per delimitare i confini del regno; comunque, come vedremo, presso gli Hittiti la definizione dello spazio è ottenuta, più che mediante il simbolo-scrittura, con un altro simbolo, e precisamente con il simbolo-pellegrinaggio. L'equiparazione ci porta ancora una volta al discorso storiografico: pare assurdo, ma così è, che proprio ciò che vien fatto con l'idea di destorificare finisca, invece, per fornirci memorie storiche sul tipo della *Stele degli Avvoltoi*, delle iscrizioni achemenidi, e adesso degli « annali » hittiti. Onde avvertiamo che assurda non è la nostra pretesa di ritenere « destorificanti » proprio i documenti che ci consentono di fare storiografia, ma lo è la pretesa di attribuire una intenzione storiografica a prodotti che certamente storiografici non sono.

Quanto al modo di trasmissione agli dèi dell'azione regale destorificata (o trasformata in « annali »), esso è certamente derivato dalla tradizione templare. Ogni anno erano devolute al tempio le decime, e le offerte venivano debitamente registrate come

beni o prodotti destinati al dio; ciò serviva anche a destorificarle, in quanto non tutto veniva destorificato mediante il simbolo-sacrificio, ma gran parte di esse era « storicamente » consumata dal personale templare, e comunque, data la registrazione di ogni cosa come di una offerta al dio titolare del tempio, anche ciò che consumavano gli uomini era *simbolicamente* consumato dagli dèi. Bene, i re hittiti ogni anno offrivano agli dèi, anziché le decime, la propria azione regale sotto forma di « annali »; e questi annali venivano regolarmente depositati in un tempio: in quello della dea-sole della città di Arinna.

Pure annualmente il re doveva recarsi in pellegrinaggio presso *tutti* i templi del regno per dare atto formale del suo servizio. È il simbolo-pellegrinaggio di cui si diceva sopra per la sua funzione definitoria dello spazio. Il pellegrinaggio del re hittita, in vista di questa funzione, potrebbe essere paragonato alla peregrinazione del cavallo nel rito vedico dell'*asvamedha*; dal confronto si ricaverebbero le fondamentali differenze dovute alla presenza/assenza della città templare e dell'enfasi genetica. Si potrebbe anche notare come città-tempio e enfasi genetica siano inversamente proporzionali. Ecco lo schema di un possibile confronto:

ASVAMEDHA	*PELLEGRINAGGIO HITTITA*
il re, acquisito il *potere*	il re per acquisire il *potere*
manda, una volta per sempre, ma per la durata di un *anno*	si reca *annualmente*
un cavallo	di persona
che *sconfina* liberamente	in un itinerario *confinato* dalle unità templari
per comunicare il suo *potere* al mondo	per farsi rinnovare il mandato (o il *potere*) dagli dèi
	destorificando così la propria azione storica
allo scopo di trasmetterla alla propria discendenza.	allo scopo di tramandarla ai successori, non necessariamente discendenti.

5.

Arriviamo alla definizione dello spazio in culture che hanno conosciuto l'istituto regale ma lo hanno anche rifiutato: Grecia e Roma. Rispetto al *pattern* mitico-rituale della regalità, il confronto tra Grecia e Roma è particolarmente interessante: la prima lo ha « dissociato », esprimendo ed esplicando una funzione mitica pressoché illimitata (la cultura greca è quella che ci ha fornito il termine e il concetto di « mito »); la seconda lo ha « dissociato » nella maniera contraria, ossia eliminando una funzione mitica (demitizzazione) ed esplicando una funzione rituale a tutti i livelli possibili ed immaginabili (è la cultura che ci ha fornito il termine e il concetto di « rito »). Ma veniamo alla definizione dello spazio.

In Grecia — stiamo parlando più propriamente della città-tipo, ossia di Atene — si passa dalla città-fortezza-regno micenea alla *polis*; e la *polis* è spazialmente individuata da due centri: l'*akropolis* (l'antica fortezza) e l'*agora* (la sede dell'« assemblea », questo elemento discriminante che comincia ad essere documentato con gli Hittiti). In Roma troviamo che l'*urbs* è individuata dall'*arx* (ha la stessa radice di *akro-* che forma *akropolis*) capitolina e il *forum* (il luogo dell'« assemblea », o del *comitium*) [5].

In Atene il confine privato coincide con il confine pubblico: il territorio della *polis* corrisponde alla somma dei terreni privati appartenenti ai *politai*. In Roma c'è distinzione tra confine privato « inamovibile » e confine pubblico « propagabile »; e il territorio consta degli *agri* privati più il cosiddetto *ager publicus*. *Horion* è il segno confinario (la stele) in Grecia; il termine deriva da *horos* (*horwos*; cfr. lat. *curvus*, probabilmente anche *arva* e *urbs*) che è spazio circolare, cerchio, conchiuso o definito perimetralmente. A

[5] Nella cosiddetta « città palatina » preistorica il *forum* è lo stesso, mentre al posto del Capitolium troviamo il Palatium; cfr. Livio 1,7,3: Romolo per prima cosa *fortificò* il Palatino. Ma c'è da notare che la sua *auguratio*, per fondare Roma, era stata fatta sul Palatino, mentre in epoca storica l'*auguraculum* stava sul Campidoglio; e, ugualmente, la « fortezza » in epoca storica fu sempre il Campidoglio.

Roma il segno confinario (sempre la stele) si chiama *terminus* (cfr. greco *terma*, « traguardo », « mèta »), ma per « territorio » si usa *fines* (cfr. greco *thines*, « tumuli »), Si direbbe un territorio definibile « traguardando » certi particolari segni (alture, *fines*). È un tipo di difinizione che, al di là degli astratti etimologismi, ci ricorda concretamente il rito augurale romano come rito di osservazione mediante « traguardi », fissati mentalmente (*animo finiti*).

Il rito augurale è certamente un rito di definizione dello spazio; tanto che, quando la sua efficacia fu rivolta ad altra funzione, la sua sostanza tecnica continuò ad essere usata nella *agrimensura*, ossia per la misurazione dei terreni. La definizione augurale dello spazio consiste fondamentalmente nel « segnare » delle *regiones*. E qui, dalla terminologia augurale, passiamo all'etimologia della parola *rex*; essa ha la stessa radice che forma il verbo *regere*, « segnare », e il sostantivo *regio*, « regione ». In questa etimologia è apparentemente contenuta la funzione regale a livello spaziale: *rex regit regiones*, quasi « il segnatore segna i segni ». Ora ci poniamo due problemi: *a*) perché un rito di definizione dello spazio poté chiamarsi *augurium*? *b*) che rapporto c'è tra *augurium* e *regnum* (oltre a quello suggerito dall'etimologia di *rex*), ossia tra una funzione « augurale » e una funzione « regale »?

Augurium (da *augere*) equivale ad « aumento ». L'interpretazione consueta, dedotta dalla funzione augurale storica è che si tratti dell'« aumento » dell'azione umana mediante il coinvolgimento di un'azione divina [6]. Ma è metodologicamente scorretto far ricorso all'etimologia per spiegare una funzione, se poi si piega l'etimo alla funzione stessa, ottenendo in tal modo la spiegazione del nome *augures* ma non quella della loro funzione. Tant'è che i primitivisti hanno visto nell'*auguratio* quasi un potenziamento magico (un « aumento » in tal senso), senza alcun intervento divino.

Io proporrei, come primo passo, una interpretazione puramente formale; una interpretazione che non tenga conto della funzione

A ciò si riduce la tesi di P. Catalano svolta con la massima estensione nei suoi *Contributi allo studio del diritto augurale*, Torino 1960.

augurale storica, in quanto la conosciamo già e non deve essere interpretata a partire da *augurium* = « aumento »; né tenga conto di una funzione magica preistorica, per non cadere nella solita diacronia congetturale evoluzionistica.

Formalmente l'*augurium* è una definizione dello spazio: suddivisione in quattro *regiones* mediante due assi cartesiani, il *cardo* e il *decumanus*. Sempre formalmente *augurium* è « aumento ». A questo livello non resta che concludere: il rito augurale serve ad *aumentare* ritualmente (= in modo corretto) il territorio *definendolo* o inquadrandolo in un sistema precostituito. Il rito che garantisce la « correttezza » dell'« aumento misurato », può anche essere rivolto ad un dio, e sarà ciò che in epoca storica ci è documentato come richiesta dell'assenso divino, ma si tratta di un fatto accessorio e pertanto secondario. Il fatto primario è quello che, come nel sistema giuridico romano, contiene la « correttezza » nella procedura.

Circa il rapporto tra *augurium* e *regnum*, il punto di partenza è la coincidenza della funzione regale, per cui un regno è definito dalla capacità del re, e la funzione augurale formalmente recuperata, per cui il territorio è definito o « aumentato » mediante una corretta procedura (il rito). Questa coincidenza è confermata anche sul piano etimologico (e dunque ancora formale). Dalla stessa radice *aug-* abbiamo in latino anche i termini *auctor* e *auctoritas*; quest'ultima è la specifica qualità magistratuale, quella che, in epoca monarchica, doveva essere attribuita al *rex*; quanto ad *auctor* esso corrisponde all'umbro *uhtur* con cui a Gubbio si indicava il magistrato supremo della città. Ma dal livello etimologico possiamo passare tranquillamente al livello storico: la coincidenza ci è attestata da Cicerone (*de div.*, 1, 40, 89) il quale dice che « ai tempi antichi chi aveva il potere esercitava anche il rito augurale » (*apud veteres qui rerum potiebantur iidem auguria tenebant*).

C'è tutta una tradizione che parla di Romolo, il primo re e il prototipico, definendolo *augur*. Si conservava in Roma come una santa reliquia un lituo che si diceva appartenuto a Romolo. Con quel lituo Romolo *regiones direxit* (Cic. *de div.* 1, 17, 30) quando

fondò Roma. « Segnò le regioni », come fa l'augure quando procede ad una *inauguratio*. *Regiones di-rexit*: è la terminologia ufficiale che trova un perfetto riscontro in quella che poco fa poteva apparire una suggestione etimologica: *rex regit regiones*.

Il punto di arrivo è la *res publica*, è il rifiuto dell'istituto regale con la conseguente scissione di una funzione augurale dal *regnum*, e il suo acquisto di una nuova configurazione apparentemente in risposta a nuove esigenze. Di fatto, potremmo dire, le esigenze sono le stesse: cosmicizzare lo spazio; la nuova configurazione nasce dalla necessità di privare di questo « potere » chiunque detenga il potere politico, altrimenti sarebbe un *rex*, quale che sia il nome che gli venga dato. E così si giunge alla soluzione repubblicana: il magistrato deve richiedere ma non esercitare l'azione augurale; l'augure deve esercitare la propria azione soltanto su richiesta di un magistrato; comunque non c'è un *solo* augure, ma c'è un collegio composto da 5 auguri (poi 9, 15 e infine 16); e il rito augurale non si configura come un « potere » ma si configura come una richiesta di assenso a Giove, alla cui volontà è demandata, a livello metastorico, la funzione cosmicizzante.

6.

Nella Roma repubblicana troviamo il magistrato che continua l'antica azione regale storica in vista di una definizione del territorio romano e del suo « aumento »; e troviamo un sacerdozio, l'augurato, che assicura una dimensione metastorica all'azione magistratuale mediante il rito che rende l'« aumento » corretto, misurato, cosmicamente ordinato. Per la tradizione il trapasso dal *rex augur* originario alla distinzione tra un potere magistratuale ed uno augurale, avviene gradualmente: prima c'è Romolo che è ad un tempo *rex* ed *augur*, poi c'è Numa il quale ha bisogno di un *augur* che lo faccia *rex*, poi c'è Tarquinio Prisco che è esautorato o dissociato dai poteri augurali dall'*augur* Atto Navio.

Consideriamo la tradizione su Numa, leggendo Livio 1, 18, 6 sgg. Incomincia così: « Siccome Romolo aveva compiuto il rito

augurale per fondare la Città ed assumerne il regno, (Numa) ordinò che anche su di lui si consultassero gli' dèi ». È una logica *sui generis* mediante la quale Livio cerca di collegare la funzione regale (il *regnum*) con una funzione augurale dissociata dal *regnum* e ridotta a consultazione degli dèi.

In realtà la tradizione vuole distinguere tra Romolo che inaugura il proprio *regnum* e Numa che fa inaugurare se stesso, come tra un caso irripetibile ed uno ripetibile, come tra una regalità soggetto della funzione augurale e una regalità che ne è invece l'oggetto, come tra un re guerriero (la tipica qualità regale) che combatte, « sconfina » e « aumenta » il territorio, e un re pacifico che si « limita » a tenere il territorio nei « confini » acquisiti. La logica della inaugurazione di Numa risponde non tanto (o non soltanto) ad una esigenza di consultare gli dèi, quanto a quella di una definizione spaziale (cosmica) di colui cui, poi, sarà demandato di definire col proprio *regnum* il territorio romano: è il primo passo verso la dissociazione dell'*augurium* dal *regnum*. Che non si tratti di semplice consultazione degli dèi, comunque, è dimostrato dal fatto che l'inaugurazione di Numa rende necessaria la presenza « orientata » della sua persona, come si vede dalla descrizione liviana del rito. E che si tratti di un primo grado di dissociazione dell'*augurium* dal *regnum* è dimostrato dal fatto che da questa inaugurazione si fa derivare l'istituzione di un sacerdozio augurale, di cui prima, quando chi « regnava » « augurava », non c'era ovviamente bisogno. Se abbiamo tratto illazioni arbitrarie dal passo liviano, giudichi il lettore a cui proponiamo la considerazione diretta del passo stesso:

« Quindi, condotto sull'arce (capitolina) da un augure, a cui per questo onore fu in seguito concesso che il suo sacerdozio diventasse pubblico e a vita, (Numa) sedette su una pietra rivolto a sud. L'augure prese posto alla sua sinistra con il capo coperto, tenendo con la destra quel bastone adunco e senza nodi che fu chiamato lituo. Quindi, presa in considerazione (*capto prospectu in*) la città e il suo territorio (*agrum*) pregò gli dèi, determinò le *regiones* da est ad ovest, dichiarò (*dixit*) che il sud stava a destra e

il nord a sinistra, e fissò mentalmente (*finivit animo*) davanti a sé un segno tanto lontano quanto poteva arrivare il suo sguardo. Allora, passato il lituo nella mano sinistra, pose la destra sulla testa di Numa e pregò così: Padre Giove, se è lecito (*fas*) che questo Numa Pompilio di cui tocco il capo sia re di Roma, mostraci segni sicuri entro quei confini (*fines*) che io ho posto. Poi enumerò gli auspici che voleva fossero inviati, e, una volta che furono inviati, Numa, dichiarato re, venne fuori dal *templum* ».

Dunque il rito augurale che servì a Romolo per prendere possesso della futura Roma (il rito di cui egli è soggetto e non oggetto), qui serve perché Roma (soggetto rappresentato dall'augure) prenda possesso di Numa (oggetto) che pertanto, prima del rito, non può neppure essere romano; e di fatto la tradizione vuole che Numa sia un sabino di Curi. L'imposizione della destra sul capo di Numa è il classico segno del *mancipium*, la presa di possesso rituale presso i Romani. Laddove Romolo con la sua inaugurazione aveva fatto diventare « romano » uno spazio « straniero », adesso l'inaugurazione di Numa fa diventare « romano » uno « straniero »: laddove prima si aveva la subordinazione dello spazio al re, adesso si ha la subordinazione di un re allo spazio (romano).

Ora però vediamo che se la cosa (subordinazione del re allo spazio) può andar bene per Numa, il quale non farà guerre e dunque non sconfinerà a suo arbitrio, l'essere privato del potere augurale (o di definire lo spazio e dunque sconfinare correttamente) porterà alla rovina il successore bellicoso di Numa, Tullo Ostilio. Tullo Ostilio esprime l'aporia in cui viene a trovarsi Roma con la eliminazione dell'istituto regale: resta la necessità di espandersi come si espande un regno (a differenza della città templare), ma viene a mancare lo strumento espansionistico, il re. Il tutto è riferito alla fase monarchica, seguendo una gradualità tipica della tradizione romana che giustifica l'istituto regale (ma sempre di meno) per edificare (sempre di più) la forma repubblicana. Nel caso di Tullo Ostilio non è propriamente l'eliminazione della monarchia che vuole essere indicata — la quale eliminazione è

rinviata a Tarquinio il Superbo —, ma una sua prima esautorazione: l'eliminazione della funzione augurale del re, già prospettata, come cosa valida, nel caso di Numa.

Tullo Ostilio ha combattuto, « sconfinando », contro Albani e Sabini. Ha disperso *spazialmente* Alba Longa e il suo re Mezio Fuffezio, il cui corpo egli ha fatto smembrare legandolo a due quadrighe lanciate in opposte direzioni. Ha ingrandito Roma, facendo diventare romano uno spazio che non era romano ... È così che appaiono i segni della collera divina. Tullo cerca di placarla evocando *Iuppiter Elicius*, ma ne viene fulminato. Confrontiamo il modo scorretto di Tullo con il modo corretto del *rex-augur*, e confronteremo la situazione di un re privo della funzione augurale con quella di un re che, essendo anche augure, poteva sconfinare correttamente:

REX AUGUR	TULLO OSTILIO
prima di *sconfinare*	dopo aver *sconfinato*
chiede i *segni* dell'assenso di Giove (li *evoca*)	vede (non *evocati!*) i *segni* del dissenso di Giove
tra cui: *volo* d'uccelli, e cioè un accadimento normale che diventa « segno » soltanto perché accade in un *templum*	tra cui: *volo* di pietre, o pioggia di pietre, e cioè un accadimento che « significa » il rovesciamento della normalità
e allora *sconfina* nei limiti *visti* e fissati con l'*auguratio*	e allora evoca (vuol *vedere*) Giove, *sconfinando* nel divino
esercitando una *funzione regale.*	motivo per cui Giove lo fulmina mettendo fine alla sua *azione regale.*

7.

Il successore di Tullo, Anco Marzio, nel salire al trono prende in considerazione il fatto che « il regno del suo predecessore, peraltro egregio, in una cosa era venuto a mancare: aveva trascurato o eseguito scorrettamente i riti religiosi » (*aut neglectis religionibus aut prave cultis*: Liv. 1, 32, 2). Tutto il capitolo 32° del

primo libro, così introdotto da Livio, concerne l'istituzione da parte di Anco Marzio di un nuovo rito di « sconfinamento corretto »: possiamo dire che tale rito sostituisce il rito augurale, o, più precisamente, cautela il re non più *augur* (come l'irripetibile Romolo), non più provvisto di una qualità « auguralè », dai rischi di una guerra che porti ad uno « sconfinamento scorretto ».

Anco Marzio sente la necessità che le guerre siano fatte « con qualche rito » (*aliquo ritu*), dice Livio. C'è sempre l'esigenza che lo spazio sia definito dall'azione bellica del re, ma c'è anche l'esigenza che la guerra sia in qualche modo ritualizzata. E allora Anco « fece mettere per iscritto (*descripsit*) il rito (*ius*) che svolgono tuttora i feziali quando si debbono fare delle rivendicazioni (*quo res repetuntur*) ». Dunque, oltre che di guerra ritualizzata, dobbiamo parlare di guerra giustificata, ossia di una guerra intesa come mezzo ultimo per far valere la romanità. Considereremo ora il rituale feziale seguendo la descrizione liviana.

Tenendo presente che il rito nasce da un confronto che Anco Marzio, esplicitamente in Livio, fa tra il suo programma di regno — orientato da Romolo e Numa: funzione guerriera e scrupolo religioso: *medium erat in Anco ingenium, et Numae et Romuli memor* — e il regno « negativo » di Tullio Ostilio, coglieremo i termini esatti della contrapposizione Anco/Tullo sin dalla prima formula rituale a cui sono tenuti i feziali. Il feziale-ambasciatore con un contrassegno (un filo di lana legato attorno al capo) entra nel territorio straniero e dice « Audi, Iuppiter; audite, fines; audiat, fas: ego sum *publicus* nuntius populi Romani. Iuste pieque legatus venio. Verbis meis fides sit » (*fines* e *fas*: la terminologia della formula augurale riportata a pag. 422).

Il dettato di Anco dice « publicus nuntius ». Invece quando Tullo Ostilio ha mandato ad Alba Longa un feziale-ambasciatore per stipulare il patto di un combattimento ritualizzato (tre Orazi contro tre Curiazi), questo ambasciatore è detto « *regius* nuntius » (Liv. 1, 24, 5). Diremo al riguardo: Tullo Ostilio è, in quanto re, l'unico responsabile, e il suo ambasciatore è *regius*; invece Anco Marzio, pur essendo re, rinuncia ad una funzione regale (« scon-

finamento assoluto ») e ai rischi che comporta, per istituire una funzione « pubblica » (« sconfinamento » relativo, giustificato, ritualizzato), donde il suo ambasciatore è *publicus*.

E non si tratta di una cautela di Anco per deresponsabilizzare la sua persona responsabilizzando il popolo romano, in questo caso specifico. Si tratta di un vero progetto di regno inteso a realizzare la « pubblicità », l'idea di un « popolo responsabile » che contiene in nuce il passaggio dal *regnum* alla *res publica*. Non per niente il primo atto regale di Anco fu quello di « rendere pubblici i riti istituiti da Numa, e così ordinò al pontefice di mettere in pubblico (*proponere in publico*), dopo averli raccolti in un albo, tutti quei riti che erano contenuti nei registri del re (***ex commentariis regis***) » (Liv. 1, 32, 2). Ecco dunque un altro significativo passaggio dal ***regius*** al ***publicus*** che fa il paio con la trasformazione del feziale da ***nuntius regius*** (secondo Tullo) a ***nuntius publicus*** (secondo Anco).

Restando alla funzione « regia » del feziale, secondo Tullo, e alla funzione « pubblica » che gli viene attribuita da Anco, troviamo anche che i due re si sono serviti diversamente dei feziali: il primo per fare un patto (*pactum*, *pax*) e il secondo per indire una guerra. Senonché Tullo Ostilio più che una vera « pace » vorrebbe fare una guerra « pattuita »: l'ordalia degli Orazi e Curiazi che, responsabilizzando i tre campioni, deresponsabilizza il popolo romano il quale non è chiamato a far valere le sue ragioni combattendo; all'incontro Anco Marzio vorrebbe che ogni guerra fosse « giustificata » e pertanto indetta e combattuta dal popolo romano con l'idea di rivendicare un diritto (*ius* contro ordalia).

Proseguiamo con la descrizione del rito feziale istituito da Anco. L'ambasciatore pubblico giura di venire *iuste et pie*, ripetendo la formula riportata sopra: nell'atto di sconfinare; al primo uomo che incontra nel territorio straniero; nell'atto di attraversare la porta della città straniera; nel foro di questa città. Qui esprime la richiesta del popolo romano, dà un ultimatum di 33 giorni, trascorsi i quali senza esito positivo, « indice la guerra » (*bellum indicit*) con una formula che comincia così: « Odi, Giove, e tu

Giano-Quirino, e udite voi tutti dèi celesti, terrestri e inferni: vi chiamo a testimoni ... ».

Notiamo una differenza tra i « testimoni » invocati nella prima formula e quelli invocati in questa seconda formula. Giove compare sia nella prima che nella seconda. I *fines* e il *fas* presenti nella prima (*audite fines, audiat fas*) scompaiono nella seconda: evidentemente a questo punto — a rottura avvenuta — non si riconosce più l'inviolabilità (e la presenza) di un « confine »; ogni « confinamento » è *condendum*, ossia sarà fondato dall'esito della guerra cui è demandata la definizione dello spazio; e senza più un « ordine costituito » non c'è nemmeno più un « lecito » (*fas*) da invocare in contrapposizione all'« illecito »; resta soltanto un *ius* (romano), e tuttavia anch'esso *condendum*, in quanto non riconosciuto dal popolo a cui si fa guerra, ma formalizzato dalla sola dichiarazione di guerra. Ora però vediamo che *fines* e *fas*, nella seconda formula, non scompaiono lasciando un vuoto; essi vengono piuttosto sostituiti da Giano-Quirino e dagli dèi celesti, terrestri e inferni. Il senso è che nel momento dall'azione storica, non si precipita nel caos, bensì si ricorre ad un orientamento metastorico e precisamente divino. Come a dire: il « regno » distrugge il « tempio » (*templum*, territorio sacralmente definito), ma ne risparmia gli dèi titolari.

Al posto dei *fines* storici « definiti », troviamo nella seconda formula un raggruppamento « indefinito » di dèi: divinità che non hanno nome, e quindi neppure un territorio (templare) individuabile. E tuttavia non si tratta di un solo raggruppamento, bensì di tre gruppi distinti: dèi del cielo, della terra e del sottoterra. C'è dunque una distinzione anche nell'indistinzione: si distinguono di fatto tre settori del cosmo, tre « territori » cosmici, si distinguono e si chiamano a testimoni gli ultimi *fines*, quelli cosmici, i quali permangono quando ogni « confine » storico viene abbattuto dallo stato di guerra.

Al posto del *fas* troviamo il dio Giano; al posto di un *fas*, un « lecito » fissato da limiti inviolabili, troviamo, adesso che con la guerra tutto diventa « lecito », un dio che protegge e realizza i

« passaggi », e dunque gli « sconfinamenti ». Ogni periodo di guerra, come sappiamo, era messo nelle mani di Giano: le porte del suo tempio restavano aperte per tutta la durata di una guerra. Inoltre esisteva in Roma un preciso rapporto cultuale che collegava il *rex* a Giano; quanto a noi, rileviamo che la facoltà di sconfinare attribuita istituzionalmente al re, veniva *collegata* alla facoltà di garantire gli sconfinamenti (o i passaggi di un confine) attribuita politeisticamente a Giano [7].

Notiamo infine che Giano, nella formula, è detto Quirino (*Ianus-Quirinus*). Dobbiamo dunque aggiungere al rapporto generico di Giano con il *rex*, anche un rapporto specifico (ossia funzionale alla formula) con il dio Quirino. Bene, se il rapporto *Ianus-rex* conferisce alla sovranità il potere di « sconfinare », diremo che il rapporto *Ianus-Quirinus* conferisce lo stesso potere alla comunità dei *Quirites*; in un certo senso conferisce « sovranità » ai *Quirites*, politeisticamente rappresentati dal dio *Quirinus* [8]. Ribadisce la responsabilizzazione del popolo romano, che poi, nella formula stessa, sarà esplicitata dall'ambasciatore « pubblico » nei termini di una sanzione parlamentare della sua formale dichiarazione di guerra; la formula infatti conclude: « Ma consulteremo in patria gli anziani sul modo con cui faremo valere il nostro diritto ».

Compare l'assemblea, il *senatus*, in funzione concomitante a quella regia. Anco Marzio consulta l'assemblea domandando a ciascun membro « Quid censes? ». L'interrogato, se riteneva che si dovesse far guerra rispondeva: « Puro pioque duello quaerendas (res) censeo itaque consentio conciscoque ». Quando la mag-

[7] Per una precisazione di questo sistema di relazioni (Giano-re-guerra) rinvio ai miei lavori: *Religione romana*, « Storia delle Religioni diretta da G. Castellani » Torino 1971, vol. III, pagg. 10-14 e 18-20; *Lo stato come conquista culturale*, Roma, 1975, pagg. 117-120.

[8] Su Quirinus quale dio dei Quirites, rinvio all'esauriente articolo di A. Brelich, *Quirinus*, « Studi e Materiali di Storia delle Religioni », 31 (1960), pagg. 63-119.

gioranza dei presenti risultava dello stesso parere, la guerra veniva approvata.

La cosa tornava allora nelle mani del feziale che compiva il « rito di guerra » consistente: nel portarsi al confine nemico con un'asta dalla punta di ferro, o appuntita col fuoco, e insanguinata; nel fare una dichiarazione davanti ad almeno 3 uomini puberi; nello scagliare l'asta sul territorio nemico. La dichiarazione rammentava l'offesa ricevuta e la deliberazione del senato; quindi terminava con le parole rituali: « Per questa ragione io, insieme al popolo romano, indico e faccio guerra a ... ».

8.

Riassumendo: con Romolo *regnum* e *augurium* coincidono; con Numa vengono separati; la separazione non consente a Tullo uno sconfinamento corretto; perciò Anco Marzio crea uno sconfinamento corretto diverso da quello augurale. E dopo? Dopo troviamo che con Tarquinio Prisco *regnum* e *augurium* vengono addirittura contrapposti.

Tarquinio Prisco significa una realtà espansionistica irriducibile alla realtà romulea (costituzione di un territorio romano a spese dei vicini, necessaria per far nascere Roma) né a quella dei successori di Romolo (mantenimento del territorio romano e suo accrescimento a fini difensivi, come eliminazione di coloro che ne minacciavano l'integrità). Tarquinio Prisco significa la realizzazione di una regalità più vicina al modello considerato da noi (e pertanto più lontana dal modello repubblicano che si costituisce come rifiuto dell'istituto regale): una regalità in cui il re abbia la capacità o addirittura la funzione di *augere*, di « accrescere »; ma è anche una regalità impossibile dopo l'istituzione dell'augurato. Intendiamoci, non stiamo proponendo un costrutto diacronico in cui, magari, Tarquinio potrebbe passare per « restauratore » della regalità in Roma. La nostra è soltanto una sequenza logica che ripete quella romana espressa in forma narrativa (e non discorsiva) mediante il « racconto dei sette re ».

Con Tarquinio si ripete parzialmente il caso di Tullo Ostilio. Con la differenza che mentre Tullo Ostilio tentava di rimediare con un altro rito alla carenza augurale, Tarquinio cercò direttamente di esautorare l'augurato, quasi per dire: se l'*auguratio* non è funzione regale non è niente, non ha alcun valore. Il che è significato dal conflitto di Tarquinio con l'augure Atto Navio.

Il conflitto, riferito da Livio nel 36° capitolo del primo libro, nasce quando Tarquinio stabilisce di « aggiungere altre centurie a quelle dei Ramnes, Titienses e Luceres, che Romolo aveva istituito (*scripserat*) ». Non sembrerebbe un accrescimento territoriale, bensì soltanto l'accrescimento dell'esercito, ma: intanto l'esercito è lo strumento dell'accrescimento territoriale; e poi Ramnes, Titienses e Luceres non sono soltanto tre centurie, ma sono le tre tribù formanti il popolo romano fondato da Romolo, e dunque il loro accrescimento equivale ad un accrescimento del popolo romano e del suo territorio. L'augure Atto Navio interviene dicendo che non si poteva cambiare né rinnovare niente « se non l'avessero indicato gli uccelli » (*nisi aves addixissent*), perché la realtà romulea era stata fondata « previa inaugurazione ».

Tarquinio allora si adira e cerca di farsi giuoco (*eludere*) dell'arte augurale. Dice ad Atto Navio: « Indovino, " inaugura " se si può fare quel che ho in mente ». « Quello disse, dopo aver sottoposto la questione all'augurio (*augurio rem expertus*) che si poteva fare senz'altro. E il re: Ecco che cosa ho pensato; che tu avresti tagliato la cote con il rasoio; prendi queste cose e fa' ciò che i tuoi uccelli ti annunciano che si può fare. Allora quello, senza esitare, raccontano che tagliasse la cote (con il rasoio) ».

Il fatto che Tarquinio chiami Atto Navio indovino anziché augure, sta a dimostrare che il re non vuole riconoscere alcuna funzione augurale (« fondante ») diversa da quella di una consultazione divinatoria. Dicendogli poi « inaugura », invece di dirgli « indovina », può dar luogo a due interpretazioni: 1) indovina dal volo degli uccelli — e non con altri sistemi — se è possibile fare ciò che ho in mente (in pratica: indovina che cosa penso); 2) io penso di fare una cosa, *quale che sia* (anche impossibile a farsi), tu

inaugura correttamente per ottenere l'assenso divino, e poi vediamo se la cosa riesce.

Dobbiamo scegliere la seconda interpretazione. Seguendo la prima, infatti, vediamo che non ci sarebbe stato bisogno del taglio della pietra; ma sarebbe bastato che Atto Navio avesse « indovinato » che il re pensava ad una cosa non fattibile così da potergli rispondere: ciò che hai in mente non si può fare. E ciò dimostra che la funzione augurale non era « divinatoria », ma era, come dicevamo sopra, « fondante »; il rito augurale dava un fondamento metastorico, ossia una « realtà », a qualsiasi azione « storica » umana, fosse pur quella di tagliare una cote con un rasoio. In questa prospettiva, il racconto del conflitto tra Tarquinio e Atto Navio, o del conflitto tra autorità regia e autorità augurale, non poteva che concludersi con il taglio della pietra.

Quanto alla cote e il rasoio, hanno un loro preciso, o precisabile, significato: non si tratta certamente di oggetti presi a caso. La pietra sta a significare la solidità-inviolabilità dei confini, la stele confinaria, il *terminus* dei Romani. E tuttavia non è detto che, mediante il rito augurale, essa non possa essere « violata » o *novata* (*novare*: « trasformare », « cambiare », « sostituire ») da un rasoio (*novacula*). Il meccanismo narrativo si svolge su un giuoco di parole che nulla toglie alla serietà della narrazione. *Novare* è « rinnovare »: la cote rinnova il rasoio affilandolo, e il rasoio rinnova la faccia radendola; così come l'aratro, un altro tipo di lama, ***novat agrum***, e ***agrum novare*** significa mettere a cultura un campo; quanto al campo da mettere a cultura, ossia il maggese — detto in italiano anche « sodo », quasi attribuendogli la solidità della pietra —, veniva chiamato *novale*; *novare* sta anche per « creare », e con un aratro Romolo « creò » Roma fendendo il suolo vergine, etc. etc. Ora, il giuoco di parole consiste nel rappresentarsi una *novacula* che invece di essere « rinnovata » (affilata) dalla cote, « rinnova » (trasforma) la cote stessa fendendola in due: il che può essere considerato uno sconfinamento sia nel senso di superamento dei propri limiti (una *novacula* può *novare* una faccia ma non la cote da cui deve essere a sua volta *novata*) e sia

nel senso letterale di eliminazione di un confine (e allora è la cote che partecipa della proprietà confinaria comune a tutte le pietre).

9.

Prima di chiudere questo capitolo, vorrei completare con una rapida prospettiva il confronto tra Atene-Grecia e Roma cominciato nel paragrafo 5. Sempre a proposito, si capisce, della definizione territoriale da parte di culture che hanno conosciuto e rifiutato l'istituto regale.

In Atene il territorio è fondato miticamente (= irripetibilmente) mediante un'azione che ha per soggetto un eroe o un antenato mitico. In Roma il territorio è fondato ritualmente (= ripetibilmente) mediante l'azione di chi ha facoltà augurali. La regalità, in questa funzione, è relegata in Grecia al tempo del mito. In Roma è relegata ad un collegio sacerdotale, quello degli auguri, e sottratta perciò all'autorità politica: un magistrato che fosse anche augure sarebbe un « re ». A questo riguardo, osserviamo che neppure a livello sacerdotale a Roma poterono coincidere una funzione augurale con un'altra qualsiasi funzione regale in una stessa persona: il *rex sacrorum* che prolungava la regalità sul piano sacrale era ben distinto dall'*augur* che, sempre sul piano sacrale, continuava la funzione cosmicizzante del re.

In Atene non c'è come in Roma una distinzione tra pubblico e privato. **Il territorio ateniese finisce dove finiscono le proprietà private dei singoli cittadini ateniesi, ossia coincide con la somma degli assi ereditari di ciascuno. Di qui l'attore-fondatore mitico che è anche antenato. Di qui l'assetto gentilizio.** La riforma antigentilizia di Clistene sostituisce gli eroi-antenati con eroi non-antenati, per la definizione dello spazio: elimina il gentilizio ma non elimina il mitico. Guardando le cose a giusto modo diremmo, sempre a proposito del territorio, di un « conservatorismo » ateniese contrapponibile ad un « espansionismo » romano. Tanto che, quando Atene conquisterà un impero, esso non si configurerà come uno stato ateniese — al modo dell'impero-stato romano —, ma porrà

semplicemente Atene come città egemone rispetto ad un certo numero di città « assoggettate », o, se si vuole, « guidate ».

Atene resta sempre uno spazio « conchiuso », misurabile perimetralmente, separato dal resto del mondo. Roma, invece, si presenta come spazio aperto, misurabile radialmente, capace di inglobare il resto del mondo. La misura radiale del territorio romano non è una immagine letteraria, è un fatto concreto: per ogni definizione territoriale si ricorreva in Roma alla misura di un raggio a partire dal centro capitolino. Sul Campidoglio esisteva una « stele confinaria » simbolica; simbolica perché era un *terminus*, il quale non segnava nessun confine, ma segnava il punto di partenza per misurare l'espansione di Roma nel mondo; e simbolica anche perché era personificata da un dio, *Terminus*, alloggiato nel tempio di Giove Capitolino. I raggi che partivano dal centro capitolino erano le cosiddette strade consolari, e su ogni strada consolare si trovava ad ogni miglio una « pietra confinaria » che « confinava » soltanto idealmente, mentre in realtà dava la misura del raggio: erano appunto le pietre miliari. Potremmo dire che ogni *miliarium* era una tappa della conquista romana dello spazio [9].

La comparazione può proseguire sul piano divino. Prendiamo due divinità comparabili: la greca Hestia e la romana Vesta. Vernant che ha condotto questa comparazione nel suo *Mito e pensiero presso i Greci* (trad. ital., Torino 1970), dice ad un certo momento (pag. 101) che Hestia è « prima ed ultima allo stesso tempo », e che, pertanto, evoca l'immagine del cerchio in cui ogni punto della circonferenza è primo ed ultimo. Ma Vesta distrugge l'immagine evocata da Hestia. Vesta è soltanto « ultima », laddove « primo » è Giano. In Roma ogni rito si apriva con Giano e si chiudeva con Vesta.

[9] Giulia Piccaluga che in *Terminus* (Roma, 1974) studia « I segni di confine nella religione romana » (sottotitolo dell'opera), scrive a pag. 167 della realizzazione in oro all'epoca augustea di « quel punto di partenza per il controllo della realtà spaziale che è il *terminus miliarius*, da cui divergono le strade tramite le quali gli eserciti romani muoveranno alla conquista di nuove terre da incamerare con la *propagatio terminorum* ».

In Hestia Vernant trova funzionale la verginità come « purezza » in senso spaziale. La dea realizzava una relazione tra donna e focolare, in quanto la donna agisce all'*interno* della casa, mentre l'uomo agisce all'*esterno*; ma la donna che si sposa è costretta ad *uscire*; donde Hestia resta vergine, non *esce* né sconfina. In Vesta, dal punto di vista romano teso all'espansione, troveremmo funzionale una perdita della verginità. Non ci aspetteremmo di trovare un mito che narrasse qualcosa del genere, in quanto Roma manca di miti divini; e tuttavia c'è il racconto della perdita della verginità da parte di una importantissima vestale, Rea Silvia. È una perdita di verginità necessaria perché nasca il futuro fondatore di Roma; e Rea Silvia la perde ad opera di Marte il dio della guerra: noi parleremmo della guerra come strumento di definizione del regno.

Hestia, quale immagine del « confinamento domestico », non è in contrasto col « confinamento territoriale », anzi ne è addirittura lo strumento divino; ciò in quanto, come si è detto, il « confine territoriale » non è in Atene che la somma dei « confini domestici ». Invece Vesta è in contrasto con lo strumento definitorio augurale: il suo tempio non era tecnicamente un *templum*, ossia non era stato sottoposto ad *auguratio*. Vesta, il cui tempio non-*templum* era rotondo — a differenza dei *templa* degli altri dèi — è in qualche modo legata alla misura perimetrale dello spazio: il territorio racchiuso da una circonferenza. La tecnica augurale misura invece radialmente lo spazio partendo da un centro (l'intersezione del *cardo* col *decumanus*). Ora ricordiamo che il centro spaziale di Roma, il Campidoglio, era anche sede dell'*auguraculum* ufficiale: quel punto dell'*arx* in cui venne « inaugurato » Numa.

Capitolo XVI

IL TEMPO, IL CALENDARIO E IL RE

1.

Una venticinquina d'anni fa ebbe un grande momento negli studi storico-religiosi la distinzione tra una concezione ciclica ed una lineare del tempo. La contrapposizione di un tempo lineare ad un tempo ciclico fu la chiave teologica per individuare la realtà religiosa ebraico-cristiana come un *unicum* culturale contrapponibile a tutte le altre religioni: l'ebraismo-cristianesimo avrebbe introdotto nel mondo il concetto di linearità temporale e quindi il concetto stesso di « storia », ignoto alle altre religioni tutte più o meno fondate sulla ciclicità del tempo. Ciò poteva anche servire a dimostrare che il cristianesimo è la *vera* religione, almeno nei limiti in cui nella nostra cultura il « vero » s'identifica con il « vero storico ».

Naturalmente, stabilita la « verità-incomparabilità » del filone ebraico-cristiano, si provvide a distinguere nel filone stesso tra una « verità » ebraica ed una « verità » cristiana. La « verità » ebraica era quella rivelata da Dio, contenuta nel Vecchio Testamento, e orientata linearmente (diacronicamente) dalla creazione. La « verità » cristiana era quella rivelata da Cristo, contenuta nei Vangeli, e orientata, sempre linearmente, dalla escatologia. Entrambe le « verità », dunque, conferivano sacralità alla « storia », ma con prospettive diverse: una indicava il principio della storia e l'altra ne indicava la fine; una giustificava la storia come espiazione del peccato originale, e l'altra — una volta riscattato quel peccato da Cristo — la giustificava come preparazione ad una metastoria non uguale per tutti, ma corrispondente ai meriti o demeriti storici. In definitiva anche la teologia del tempo lineare cadeva nella distinzione di due *cicli* temporali; ma alla cosa non fu data troppa importanza.

Quel che importava era piuttosto di dimostrare: come il cri-

stianesimo avesse imposto alla cultura occidentale la nozione di un tempo lineare, trionfando così sul paganesimo dell'antichità classica orientato da una concezione ciclica del tempo; come la cultura cristiano-occidentale s'imponesse, sul piano planetario, ad ogni altra cultura incontrata nella sua evoluzione storica, trionfando grazie al proprio dinamismo storico sull'immobilismo delle culture (e religioni) tradizionali ancorate alla ciclicità temporale e dunque alla ripetizione negante ogni idea di progresso.

Contro questo trionfalismo fideo-scientifico, contro questo progressismo cristiano (che dava un fondamento « teologico » al modernismo), si levò una corrente antimodernista, paganeggiante, anti-cristiana (per la componente ebraica del cristianesimo), antiebraica nei limiti in cui, dopo Hitler, era ancora possibile fare antiebraismo. Si tratta del filone culturale « germanico », il quale aveva preso coscienza di sé dopo la rivoluzione francese, e in opposizione all'orientamento romano (la *res publica*) della rivoluzione francese aveva proposto un orientamento pre-romano (la Grecia; donde si parla di un allineamento greco-germanico contrapposto a quello franco-romano) o post-romano (il Medioevo germanico; donde il romanticismo sorto in contrapposizione al classicismo mediato da Roma). La corrente « germanica » aveva prodotto anche Hitler, sul piano delle realtà politiche; ora, ridotta al silenzio « politico » dopo la caduta di Hitler, continuava e continua a parlare sul piano « accademico », esprimendosi nei modi più vari. Una delle sue voci fu Mircea Eliade, il quale si espresse sul piano storico-religioso [1].

Eliade scrisse a quel tempo *Le mythe de l'éternel retour* (Parigi 1949; trad. ital., *Il mito dell'eterno ritorno*, Torino 1968), uno dei suoi libri più suggestivi e forse più noti. In esso la sostanza storico-religiosa è data dal recupero fenomenologico della

[1] Un'altra voce fu C. G. Jung. Per il suo inquadramento nel « filone germanico », e per un primo approfondimento di quanto ho qui enunciato sul filone stesso, rinvio al mio articolo *O psiche o cultura*, in « Culture » I (1977-78), 2, pagg. 61 sg.

ripetizione rituale di un modello mitico, elevata a sistema di negazione della storia mediante una concezione ciclica (ricorrente) del tempo. Implicita è nel libro una polemica contro il mondo moderno: Eliade guarda con simpatia (o con nostalgia) al mondo tradizionale orientato dal mito e dai ritmi cosmici. Esplicita è una polemica contro ogni storicismo fondato dall'acquisizione d'un tempo lineare trionfante sul tempo ciclico. Al cristianesimo modernista e « storicista » contrappone l'*altro* cristianesimo, tradizionale e « ciclicista », scientificamente recuperato da autori come Duhem, Thorndike, Sorokin. Al pensiero laico occidentale fondato sul « vero storico » contrappone una tradizione, altrettanto occidentale, fondata sul « vero ciclico », ovvero su una verità trascendente la cronistoria e individuabile soltanto per periodi, o cicli conchiusi. Nel mondo moderno, infine, scorge la ricomparsa della « ciclicità » in teorie apparentemente storicistiche, ma che modificherebbero, in realtà, il linearismo storico riducendolo a schemi o a modelli mutuati dalle teorie cicliche. In tal senso giunge ad interpretare Hegel e Marx come due momenti di questa evoluzione: dallo storicismo quasi assoluto del primo allo storicismo relativo (o relativizzato ad un progetto classista che equivale alla conclusione di un ciclo per aprirne un altro) del secondo.

La « neutralità » scientifica tra le due posizioni, la modernista e la tradizionalista, reagì timidamente alla contrapposizione categorica di un tempo ciclico ad un tempo lineare. Anzi, fece sue le due categorie, e quando tentò di storicizzarle formulò l'ipotesi che il tempo ciclico fosse una nozione orientativa propria delle civiltà agricole, evidentemente legate all'annualità della produzione agraria; quanto al tempo lineare fu gratuitamente attribuito alle civiltà pastorali. Diciamo gratuitamente perché se si trova una connessione tra ciclicità ed economia agricola, non è possibile trovarne una tra linearità ed economia pastorale. Ma o si ammette che la concezione lineare del tempo sia pressoché « naturale » e dunque preesistente alla concezione ciclica, e attribuibile ad ogni cultura pre-agricola, e allora la sua attribuzione ad una civiltà pastorale è puramente accidentale, e comunque le si nega il carattere rivolu-

zionario e progressista; o si ricorre ad un sillogismo pseudo-storico che suonerebbe così: il tempo lineare è una concezione ebraica (accettazione della tesi teologica), gli Ebrei ebbero originariamente una economia pastorale, *quindi* il tempo lineare è proprio delle civiltà pastorali.

2.

Per superare il momento storico-religioso sommariamente descritto nel paragrafo precedente, bastano poche considerazioni.

Intanto è, più che arbitrario, *falso* affermare che il mondo classico, anteriormente al trionfo cristiano, non avesse o non utilizzasse macroscopicamente una nozione lineare del tempo: i Greci computavano il progresso temporale a partire da una Olimpiade del 776 a.C., i Romani lo computavano *ab urbe condita*; tutta la rivoluzione cristiana consisté nel sostituire la fondazione di Roma con la nascita di Cristo.

Poi, per trovare anche nel mondo moderno la nozione e l'utilizzazione di un tempo ciclico, non occorre prospetare, al modo di Eliade, una specie di *revanche* del tradizionalismo sul modernismo, ma basta ricordare come siano funzionali nella nostra vita la settimana, lo stipendio mensile, le ferie estive, ecc., oltre che naturalmente tutte le ricorrenze religiose. Chiedo scusa di questa banalizzazione, ma francamente se l'oggetto del discorso è la nostra cultura sono « banalità » altrettanto importanti, se non più, del pensiero di Nietzsche, o di Hegel, o di Marx, etc., i filosofi citati da Eliade.

L'Eliade che noi preferiamo è quello capace di scorgere nell'avvento della regalità il distacco dei ritmi cosmici e l'attenzione « a persone e ad avvenimenti storici » (cfr. sopra, pag. 338). È questo il fatto che, come lui dice, « ha avuto conseguenze notevoli nella storia successiva dell'umanità »; è questo il fatto che determina appunto l'introduzione della linearità temporale come funzione culturale. La prima documentazione di questo acquisto è data dalle liste dei re. A cominciare dall'Egitto, e con il diffondersi

dell'istituto regale, troviamo in tutto il mondo antico una cronologia o un interesse cronologico espresso in forma di « liste di re » o in forme sostitutive e comunque derivate. La stessa categoria del « cronologico » diventa uno strumento di intelligenza storica di cui pare che non possa fare a meno neppure la moderna storiografia.

Quanto agli Ebrei, essi semplicemente acquisirono, come le altre popolazioni della Mezzaluna Fertile, il prodotto culturale « cronologia » e dunque la nozione di un tempo lineare irradiata dall'Egitto. Il nucleo « storico » della Bibbia, che è poi la parte più antica della composizione, risale secondo la critica moderna all'11° sec., cioè all'epoca dell'introduzione dell'istituto regale. La « storia » che vi è contenuta non è che una « lista di re »: il tempo (lineare) d'Israele è qualificato dalle successioni regali. E in tale schema Israele cerca di inserire e di esprimere tutta la tradizione precedente l'acquisto dell'istituto regale. È una retrospettiva che ha una certa attendibilità cronologica fino all'Esodo (fino all'Egitto!): al posto dei Re, troviamo i Giudici con la stessa funzione di qualificare il divenire storico; ma la « storiografia » ebraica è andata oltre, e su quell'« oltre » la storiografia moderna non ci si raccapezza più. Il biblista viene a mancare dello strumento cronologico, in quanto la successione dei Patriarchi e delle « generazioni » (*toledoth*, cfr. sopra, pagg. 42 sg.) che qualifica il tempo pre-mosaico fino alla creazione del mondo (compresa!), manca di qualsiasi attendibilità cronologica. Ciò non vuol dire che il biblista si rassegni ad una situazione che denuncia chiaramente la « storificazione » a posteriori di una tradizione che potrebbe essere detta « mitica »; tant'è che si congettura per il lungo periodo premosaico una specie di cripto-cronologia di cui noi, purtroppo, non possediamo la chiave. Con l'ipotesi di una formula cronologica a noi ignota si attribuisce agli Ebrei la priorità assoluta in fatto di considerazione del tempo lineare; come a dire che, siccome la cultura ebraica conta gli anni a partire dalla creazione del mondo, la sua cronologia è più antica di ogni altra.

Non abbiamo niente in contrario ad attribuire agli Ebrei una

diversa priorità: la composizione di un libro « storiografico », l'acquisto di una coscienza « storica » particolarmente funzionale rispetto alle altre culture della Mezzaluna Fertile, etc. etc. Purché, tuttavia, « storico » e « storiografico » siano messi tra virgolette, e cioè vengano problematicizzati e relativizzati alla cultura ebraica, e non assunti come valori assoluti. In tal senso considereremo diverse realtà che non dovrebbero esser trascurate.

La « storiografia » ebraica ha avuto nella cultura occidentale una particolare attenzione, grazie all'avvento del cristianesimo. È in fondo il cristianesimo che ha conservato e imposto quel libro, mentre altre documentazioni « storiografiche » sono andate irrimediabilmente perdute. L'idea stessa di compilare il Libro, e cioè un documento mobile (mobile come l'Arca dell'Alleanza) della nazione ebraica, può essere dovuta alla configurazione « nomadica » d'Israele; intendo: il libro ha una funzione « storiografica » equivalente, per es., alla Stele degli Avvoltoi di cui si è parlato nel capitolo precedente; come la stele iscritta tiene il posto della stele confinaria per la definizione del « regno », così il Libro (mobile) tiene il posto della stele iscritta (immobile) per la definizione del « popolo » (nomade); sotto questo aspetto il Libro sta ai nomadi-pastori come la Stele sta ai sedentari-agricoltori. Dell'istituto regale diffuso dall'Egitto nella Mezzaluna Fertile, i Sumero-Accadici, agricoltori sedentari, colgono soprattutto la funzione territoriale, mentre gli Ebrei, pastori nomadi, colgono la funzione etnica: laddove gli Ebrei stanno, lì c'è Israele, vuoi nel nomadismo primitivo proprio delle culture pastorali, vuoi in Egitto, vuoi nel deserto, vuoi in Palestina, vuoi nella cattività babilonese, e vuoi nella diaspora. Il nazionalismo ebraico non conosce frontiere: non descriveranno mai un « regno », gli Ebrei, ma descriveranno sempre una « nazione »; da questa descrizione nasce la loro « storiografia » [2].

[2] Né dobbiamo dimenticare che descrivendo se stesso il popolo ebraico descrive Dio. Per dirla con Eliade: la storia d'Israele è l'epifania di Dio. Come il re-dio egiziano rappresenta e definisce una nazione egiziana,

In questi limiti ha senso una distinzione tra il sedentarismo degli agricoltori e il nomadismo dei pastori. In questi limiti ha senso l'attribuzione di un tempo ciclico, formato di cicli conchiusi come le sedi spaziali, agli agricoltori; ha senso la loro resistenza all'idea di un tempo lineare portata dalla regalità; ha senso una minore resistenza all'idea stessa da parte di nomadi-pastori non condizionati dal « ciclo spaziale », ovvero dalla città-tempio. Ma minore resistenza non significa acquisizione assoluta della linearità e rifiuto della ciclicità, almeno per quel che concerne il popolo ebraico: il sabato, l'anno sabbatico e il giubileo stanno clamorosamente a dimostrare il contrario.

3.

Torniamo al discorso più propriamente nostro, e riduciamo ad esso le due nozioni contrapponibili di tempo ciclico e tempo lineare. Il tempo ciclico corrisponde nella dimensione temporale a ciò che è, nella dimensione spaziale, il territorio templare conchiuso, e definito da una misura perimetrale. Il tempo lineare corri-

così il Dio d'Israele rappresenta e definisce una nazione ebraica. La differenza è che mentre il faraone è *anche* uomo e dunque calato nel divenire storico, il Dio d'Israele trascende la storia (come ogni altra sua manifestazione: ivi compreso il « creato »); così che la « storiografia » egiziana concerne soprattutto il re, mentre quella ebraica può concernere soltanto la nazione. Se in Egitto è il re ad essere divinizzato, quale rappresentante della nazione egiziana, la nazione ebraica divinizza se stessa: si sceglie un dio a rappresentarla; « regalizza » un dio come gli Egiziani « divinizzano » un re. Il vero e unico re d'Israele è Dio, e l'Arca dell'Alleanza è il suo trono. I re ebraici sono al massimo « unti » del Signore; l'Unto (*Christos*) eccezionale, tanto da fondare una nuova religione, è figlio di Dio e Dio egli stesso: un dio che si umanizza (ancora una volta il processo inverso a quello egiziano: non divinizzazione di un uomo ma umanizzazione di un dio); ma al contempo si « regalizza » e muore in croce col titolo di « re dei Giudei ». Del resto Israele-nazione non si sente sufficientemente rappresentata dal re neppure nella fase monarchica della sua storia; tant'è che proprio in questa fase sorge il profetismo per far parlare il Dio-nazione al posto del re-nazione, e persino *contro* il re-nazione.

sponde al regno aperto e definibile soltanto mediante una misura radiale.

Noi parliamo di dimensione temporale e di dimensione spaziale. Nell'antica Mesopotamia si parlò di « cielo » e di « terra ». Si è già detto dei « destini » celesti e terrestri mesopotamici: sostituiamo a « destino » il termine « dimensione » e siamo più vicini alle realtà mesopotamiche. Ogni dio aveva una casa in cielo ed una sulla terra (il tempio). Non si voleva con ciò sublimare mediante il « celeste » una realtà « terrestre ». Si voleva invece qualificare mediante figure divine il tempo e lo spazio; e qualificarlo unificando le due dimensioni. Le case celesti individuavano il « periodo » così come le case terrestri individuavano il « territorio »: si otteneva un'unica dimensione temporo-spaziale attribuendo ad un solo dio tanto una casa celeste quanto una terrestre. In questa dimensione viveva la città mesopotamica con il proprio « anno » ed il proprio « territorio » individuati dal « proprio » dio.

Avere il proprio anno significava far cominciare l'anno in un proprio mese, differenziandosi in ciò dalle altre città. Ammettiamo senz'altro che la sistemazione calendariale dell'annualità corrispondesse in origine all'annata agricola, e che pertanto, sempre in origine, il capodanno coincidesse con la mietitura; ma un simile capodanno sarebbe stato uguale per tutte le città, e dunque non sarebbe servito a differenziarle. E di fatto troviamo capidanno diversi, e dunque necessariamente distaccati dal ciclo agricolo: a Nippur l'anno cominciava dopo il mese della mietitura, a Umma con la mietitura, a Lagash due mesi dopo, a Babele almeno un mese prima, etc. Nella festa di capodanno babilonese, che conosciamo nei dettagli, non c'è alcun accenno all'evento agrario.

Nel ciclo annuale si distinguevano 12 sottomultipli: i 12 mesi corrispondenti al numero di lunazioni inseribili, per difetto, nell'anno. Ogni mese aveva un proprio dio « protettore »; meglio: il periodo mensile era qualificato da un dio. Il segno celeste del mese corrispondeva, evidentemente, alla casa celeste del dio; su questo principio si basa l'elaborazione astrologica a partire da una ricognizione del cielo mediante i 12 segni dello zodiaco. In teoria sareb-

bero bastati 12 dèi per definire il mondo nella dimensione spazio-tempo. E probabilmente bastarono 12 dèi per una rappresentazione cosmica della realtà: la nozione di un consesso di « dodici dèi » in funzione cosmologica ci è stata tramandata dalla Grecia. Senonché non ci è dato di pensare che prima fu diviso l'anno in 12 parti e poi si è creato un dio per ciascuna parte; sarebbe altrettanto incredibile che congetturare un progetto di cosmicizzazione della Mesopotamia mediante la distribuzione del territorio tra 12 città-tempio.

Il numero 12 risponde ad una obbiettività d'ordine matematico-astronomico, e non ha alcuna relazione di necessità (tipo causa ed effetto) con la genesi del politeismo e con la distribuzione delle città mesopotamiche. La città mesopotamica è, come si usa dire, un microcosmo, e cioè non « sottomultiplo » o una « frazione » del cosmo, al modo con cui lo sono i mesi rispetto all'anno, bensì una riproduzione del macrocosmo in scala ridotta. Se è vero che la città enfatizza un particolare mese quale portatore del capodanno, è vero anche che la città esiste per tutti e dodici i mesi, per tutta la durata di un anno e, ciclicamente (con la ripetizione degli anni), per l'eternità; non esiste, come il mese, per un dodicesimo dell'anno. Ancora: se è vero che ogni città ha un solo dio poliade, e il tempio di questo dio definisce sacralmente lo spazio-territorio della propria città, è anche vero che ogni città venerava più dèi ed erigeva tutti i templi necessari alla esplicazione del culto degli dèi che venerava.

Non dobbiamo neppure credere che uno stesso modello di macrocosmo, quasi si fosse trattato di un archetipo a priori o comunque trascendente la realtà storica mesopotamica, sia stato riprodotto ugualmente da ogni singola città. Il macrocosmo di cui parliamo è una realtà logica a posteriori. Se logicamente ci configuriamo un microcosmo che rappresenta il macrocosmo in scala ridotta, storicamente dobbiamo dire: è stato l'assetto urbano (microcosmo) a riprodurre se stesso in scala cosmica (macrocosmo). Dobbiamo dire che, almeno in teoria, ogni città ha formulato sulla sua misura un sistema cosmico collegante spazio e tempo mediante

divinità fornite di una casa terrestre e di una casa celeste. Il fatto che poi, in pratica, troviamo possibile la ricostruzione (a posteriori!) di un sistema *quasi* (!) comune a tutte le città mesopotamiche non risolve ma pone problemi d'ordine storico. Tali problemi concernono: la stessa possibilità di individuare una cultura mesopotamica, e cioè la relazione culturale tra le varie città della Mesopotamia; la relazione genetica tra le varie città, e cioè il modo di diffusione dell'assetto urbano e la moltiplicazione delle città, nonché la loro distribuzione; la relazione politica tra le varie città, che può coincidere con la relazione genetica, ma non sempre coincide.

Il « sistema quasi comune » ha certamente una sua realtà obbiettiva: linguistica, ma intanto ci sono *due* lingue, il sumerico e l'accadico; religiosa, ma intanto ci sono differenti concezioni di divinità, anche se hanno lo stesso nome. Ha, per quel che ci riguarda più da vicino, la nozione del ciclo annuo di 12 mesi, il cui valore obbiettivo abbiamo ammesso, anzi rilevato, noi stessi, ma non tutte le città hanno lo stesso capodanno né tutte dedicano il capodanno ad uno stesso dio. Sono questioni che, almeno per quel che riguarda la religione, non hanno impedito la formulazione da parte degli studiosi di costrutti congetturali diversi tra loro, ma tutti rivolti ad astrarre dai fatti un politeismo comune, magari soltanto sumerico, con tutte le difficoltà che tale operazione comporta. Le difficoltà nascono dal fatto che l'operazione si muove nel senso esattamente contrario a quello in cui si sono mosse le realizzazioni storiche mesopotamiche: mentre gli studiosi cercano di equiparare, le città mesopotamiche han cercato di differenziarsi. Evidentemente un altro discorso va fatto per l'Egitto in cui la tendenza, dovuta all'istituto regale, è stata nel senso della unificazione; ma, stranamente, proprio per l'Egitto gli studiosi hanno per lo più seguito l'indirizzo « differenziante »: hanno cercato e trovato religioni differenti in luogo di una religione egiziana, e cioè si sono mossi anche in tal caso nel senso opposto al divenire storico. La stranezza si spiega, e dunque non è poi tanto strana: la ricerca storico-religiosa è tradizionalmente rivolta a cercare l'originario,

come una realtà trascendente la situazione storica, e comunque ripetente la concezione di un « religioso » che trascende lo « storico »; così accade che in Mesopotamia, dove la situazione storica è « differenziante », si cerca una religione « unica », mentre in Egitto, dove la situazione storica è « unificante », si cercano religioni « differenti ».

Torniamo a noi e alla nostra problematica. Il fatto che due città, Ur e Nippur, avessero il capodanno nello stesso mese, non contraddice la tendenza all'autoaffermazione di ogni singola città e alla sua differenziazione mediante un capodanno proprio, secondo quel che si diceva sopra; ma neppure dimostra, proprio per la sua eccezionalità, che originariamente tutte le città mesopotamiche dovessero avere il capodanno nello stesso mese in cui l'avevano Ur e Nippur. La questione, invece, concerne soltanto i rapporti storici tra Ur e Nippur che, eventualmente, il capodanno comune alle due città potrebbe documentare. Circa questi rapporti storici potremmo dire, per es., che Ur, in epoca post-sargonica, rivendicò a sé il ruolo di città egemone dei Sumeri che in epoca pre-sargonica aveva svolto Nippur; non è improbabile che l'Ur post-sargonica abbia voluto realizzarsi imitando Nippur, *anche* per quel che riguarda la scelta del mese per il capodanno.

All'incontro, il fatto che Lagash cominciasse l'anno nel mese del proprio dio poliade, Ningirsu, non ci attesta una situazione originaria in cui ogni città avrebbe dovuto far cominciare l'anno nel mese del proprio dio poliade. Vale a dire, anche se il caso Lagash depone in favore della nostra tesi circa la tendenza alla differenziazione, ce ne guardiamo bene dal farne una specie di legge generale. La realtà documentaria contraddice questa eventuale legge generale, donde il caso di Lagash appare piuttosto come una eccezione. Ma ciò non significa che le altre città abbiano rinunciato a differenziarsi, accogliendo passivamente un comune modello di capodanno. Vuol dire semplicemente che le altre città si sono differenziate, a questo riguardo, diversamente da Lagash; per es., come è avvenuto nella maggior parte dei casi, si sono

differenziate festeggiando col capodanno il proprio dio poliade, indipendentemente dal dio tutore del mese in cui il capodanno cadeva.

4.

L'Egitto riceve l'elaborazione **calendariale mesopotamica**: ciclo annuo di 12 mensilità al quale si **intercalavano di volta in** volta i giorni necessari per far coincidere **la lunazione con l'inizio** dell'anno, e quando questi giorni diventavano in numero tale da contenere una lunazione, l'intercalazione era di un intero mese lunare. Non abbiamo notizie circa la regolamentazione di questa intercalazione di un mese; vale a dire non sappiamo se al momento della ricezione del calendario lunisolare mesopotamico, questo fosse già regolato dal sistema intercalare che ci è documentato per l'epoca babilonese: un ciclo di 19 anni [3], in cui si aggiungevano, al 3°, 6°, 11°, 14° e 17° anno un mese compensativo, per un totale di 5 mesi per ciclo. Abbiamo, semmai, una notizia negativa: la proibizione di un qualsiasi sistema d'intercalazione. Ne abbiamo parlato nel cap. 12, a proposito del distacco egiziano dalla cultura mesopotamica (pag. 340). Ora notiamo che questo *rifiuto* dell'intercalazione correttiva contrasta con la tesi, appena enunciata, di una *accettazione* da parte dell'Egitto del calendario elaborato in Mesopotamia.

[3] Questo ciclo è chiamato convenzionalmente « metonico » da Metone, un astronomo greco del 5° sec. a.C. che, come vedremo appresso, lo propose alla Grecia; il ciclo con un ulteriore perfezionamento è usato ancor oggi per determinare la Pasqua. L'intercalazione mediante il ciclo metonico la troviamo anche in Cina. Si può parlare di diffusione del ciclo metonico, ma anche di riscoperta: in effetti il ciclo è una realtà obbiettiva d'ordine astronomico-matematico, e cioè corrisponde al numero di anni che debbono passare perché l'inizio della lunazione (o il momento della lunazione che si è scelto come inizio) coincida con l'inizio dell'anno solare (o il giorno che si è scelto come capodanno). Ciò che è stato certamente diffuso non è il ciclo, ma il concetto di « lunisolarità », a cui si deve la scoperta e ogni eventuale riscoperta del ciclo.

Fosse questo l'unico problema, ci basterebbe dire che per rifiutare bisogna prima accettare, e che la tesi di un simile processo di accettazione-rifiuto concorda con tutto quel che si è detto in precedenza, e sistematicamente a partire dal capitolo 14. Nel quadro fornito all'inizio di quel capitolo rilevavamo per la categoria « tempo »: una diffusione dall'area mesopotamica (anche) all'Egitto del sistema di orientamento dato dai ritmi cosmici (appunto il calendario); quindi una rivoluzione (appunto il rifiuto) egiziana che portò ad un orientamento su ritmi umani (la vita di un faraone). Ma ci sono altri problemi.

I problemi sono dati dalla frammentarietà delle notizie sul sistema calendariale egiziano; sono notizie che sembra non si lascino coordinare ed organizzare in un qualsiasi schema univoco; sono notizie di varia fonte, varia epoca, e spesso in contrasto tra loro. Evidentemente questo sistema univoco non esiste. Noi diremmo che la documentazione ci attesta almeno tre esigenze: 1) conservazione di un orientamento stagionale fondato sulle inondazioni del Nilo; 2) acquisizione di un calendario lunisolare; 3) rifiuto del suo condizionamento ai fini di una qualificazione del regno nella dimensione temporale.

Circa l'orientamento fondato sulle inondazioni del Nilo, abbiamo chiare notizie. Gli Egiziani dividevano l'anno (agricolo) in tre parti o stagioni: « inondazione » (*akhet*), « emersione » (*peret*) delle terre inondate (su cui avveniva la semina), e « mietitura » (*shemu*). In un simile sistema il computo delle lunazioni non aveva alcuna importanza: fossero dodici o tredici, la cosa non poneva problemi. Ogni lunazione-mese che cominciava in coincidenza con l'inizio della stagione *akhet*, diventava per ciò stesso il primo mese dell'anno. Le altre lunazioni-mesi venivano identificate con un numero progressivo e con l'indicazione della stagione di appartenenza. Ad es. l'ottava lunazione-mese dell'anno veniva designata come la quarta della seconda stagione. Quando la differenza tra 12 lunazioni e periodo annuale aveva raggiunto l'ampiezza di una lunazione, si aggiungeva una 13ª lunazione, ossia una 5ª

lunazione alla terza stagione, oppure la si lasciava trascorrere senza computarla.

Un sistema del genere richiedeva soltanto l'osservazione delle lunazioni; in pratica si prendeva in considerazione il novilunio: la mattina dopo la prima notte senza luna segnava l'inizio del mese. E quando questo inizio aveva luogo per la prima volta dopo l'inondazione del Nilo, esso costituiva anche l'inizio dell'anno. Se l'inondazione giungeva in anticipo o in ritardo, ciò non procurava uno sfasamento nella sequenza stagionale, in quanto le stagioni (ossia il ciclo agrario) erano determinate dal Nilo stesso. Né costituiva un problema la discrepanza tra anno tropico (non computabile in giorni interi) e l'anno computato in giorni interi, dato che non si computava nessun anno; ovvero: l'anno non era computato in giorni né in lunazioni, ma era semplicemente lo spazio di tempo che correva tra una inondazione e l'altra.

L'acquisizione del calendario mesopotamico comportò la considerazione dell'anno solare computato in giorni e suddiviso in mesi, la denominazione dei mesi al posto della loro numerazione stagionale; e introdusse il problema della correzione intesa a far sì che ciascun mese, ora individuato con tanto di nome, non risultasse sfasato rispetto alla stagione. È probabile che con questo passaggio dalla lunarità alla lunisolarità si sia reso necessario l'aggancio della prima stagione ad un segno celeste che con il suo ricorso regolare permettesse il computo del ciclo annuo di 365 giorni. Si scelse come segno la levata eliaca di Sirio (per gli egiziani: *Sothis*); può darsi che la ricognizione di questo segno in relazione alle inondazioni del Nilo fosse già nota, ma se prima poteva essere considerata accessoria, adesso diventa necessaria.

Adesso si fa cominciare l'anno dopo il rilievo di due segni celesti: la levata eliaca di Sirio e il novilunio. R. A. Parker (*The Calendars of Ancient Egypt*, Chicago 1950) adotta questo punto di partenza per la ricostruzione di un sistema calendariale egiziano correlato alle stagioni, alle lunazioni e all'annualità, che, secondo lui, sarebbe stato in funzione prima del calendario cosiddetto civile (quello che noi abbiamo definito « anno culturale » a pag. 338), il

quale non tiene conto né delle stagioni, né delle lunazioni, né dell'anno tropico, ma presenta un assoluto distacco dai ritmi cosmici.

Veniamo alla ricostruzione di Parker. Dopo l'*up-renpit* (*wp-rnpt*), « iniziatore dell'anno », e cioè la levata eliaca di Sirio, si attende il novilunio, e cioè la prima notte senza luna. Il mattino seguente comincia l'anno nuovo, e, naturalmente, il primo mese: è un capodanno mobile (sul tipo della nostra Pasqua) che cade tra luglio e agosto. Quando si compie il ciclo dei 12 mesi-lunazioni (354 giorni circa), si attende la nuova levata eliaca di Sirio. Se nell'attesa cade un novilunio, si aggiunge al vecchio anno tutta la lunazione successiva, come un 13° mese (dedicato al dio Toth); con il che si guadagna un certo numero di giorni — dato dalla differenza tra i 29½ giorni della lunazione e i giorni d'attesa della levata di Sirio — che andandosi ad aggiungere ai 354 delle 12 lunazioni dell'anno darà un totale di giorni maggiore di 365, e dunque tale da garantire la successiva levata eliaca di Sirio nel corso della 12ª lunazione. In pratica: se tra levata eliaca di Sirio e novilunio passavano almeno 11 giorni, si copriva il ciclo dei 365 (354 + 11);se ne passavano meno di 11 si aggiungeva la 13ª lunazione. La mobilità del capodanno bastava, come si vede, a correlare l'anno calendariale con l'anno tropico.

Ma, secondo i calcoli di Parker fondati sulla correlazione cronologica della documentazione, tra il 2937 e il 2821 a.C. fu introdotto il « calendario civile »: un calendario astratto dalle lunazioni, in quanto ogni mese era di 30 giorni; e astratto anche dall'anno tropico, in quanto l'anno, diviso in 12 mesi, contava 365 giorni, ossia 12 mesi per 30 giorni, più 5 giorni epagomeni. Prendiamo pure la data più bassa indicata da Parker, il 2821 a.C.: il 29° secolo è quello in cui noi cautamente, il più cautamente possibile, abbiamo collocato l'inizio del vero e proprio istituto faraonico (v. sopra, pag. 373). L'adozione del « calendario civile » fu appunto una delle *pretese* di questo istituto, o uno dei suoi prodotti in funzione della propria edificazione. Fu una adozione necessaria per sottrarre il faraone ai ritmi cosmici (tempo ciclico) e per introdurlo nella storia (tempo lineare). Ed è perciò che l'istitu-

to *pretese* anche che ogni singolo faraone giurasse di non ricorrere mai ad una intercalazione che equiparasse il nuovo anno calendariale (« culturale ») all'anno tropico (« naturale »).

Sempre secondo Parker, il calendario lunisolare (o lunistellare, data l'attenzione a Sirio invece che al sole) continuò ad essere usato parallelamente al calendario civile. Io non ne scorgo il motivo [4], in quanto ai fini del ciclo agrario, bastava il calendario stagionale, anteriore al lunisolare e fondato sulle inondazioni del Nilo — questo sì accertato per ogni epoca della storia egiziana. E il calendario stagionale era talmente « egiziano » che ad esso, come si è visto nel cap. 10 (pagg. 261, sgg.), poteva ancorarsi cosmicamente l'istituto faraonico senza rischio di snaturarsi: l'intronizzazione e la festa giubilare *Sed* tenute nel primo giorno della stagione dell'« Emersione ».

È venuto il momento di considerare quelli che nel capitolo 10° (alle pagg. 262 e 264) ho chiamato i « sorprendenti effetti calendariali » dell'intronizzazione e della festa giubilare *Sed*. Si tratta di una intercalazione automatica che si otteneva mediante i due riti. Mi spiego. Il rinvio dell'intronizzazione al primo giorno dell'Emersione poteva portare alla coincidenza stagionale l'anno di 365 giorni, se, per ipotesi, si fossero lasciati trascorrere senza computarli, i giorni d'intervallo tra la morte del faraone e l'intronizzazione del suo successore. L'ipotesi di questi giorni « fuori tempo » non mi pare troppo azzardata anche se non documentata o documentata soltanto come rinvio dell'intronizzazione; o non è azzardata se si acquisisce il punto di vista egiziano per cui è il re che « fa » (o computa) il tempo, e quando non c'è re non c'è neppure il tempo (o la sua computazione). Né tutto era lasciato al caso, e cioè alla morte del faraone con relativa successione; ma quando questo evento non sopravveniva a correlare anno « civile » e anno

[4] Eventuali documenti sicuri di un uso del calendario lunisolare starebbero a testimoniare, più che un normale parallelismo, una situazione « anormale » o di crisi dell'istituto faraonico, una delle tante crisi che si rinvengono nella lunga storia egiziana, e che noi abbiamo sommariamente considerato nel 2° paragrafo del capitolo 14.

solare, si provvedeva a ciò con la festa giubilare *Sed*. La festa *Sed* — rinviata anch'essa, come l'intronizzazione, al primo giorno dell'Emersione — si teneva ogni 30 anni di regno, e dunque: compiuti 30 anni di 365 giorni a partire dall'intronizzazione (ossia da un primo giorno dell'Emersione), bastava aspettare una settimana per arrivare al prossimo primo giorno dell'Emersione; bastava non calcolare quella settimana e si ristabiliva la coincidenza tra l'anno di 365 giorni e l'anno tropico; infatti in 30 anni la differenza tra i due anni è di appena 7 giorni e mezzo.

Si accetti o no la nostra ipotesi, quel che è certo è che l'istituto faraonico se poteva essere subordinato alla stagionalità « nazionale » egiziana con l'intronizzazione e la festa giubilare *Sed*, tuttavia esso non si subordinava ad alcun capodanno, né in senso mesopotamico né in altro senso. Neppure nel senso originario egiziano — ammesso che sia originario — fondato sulla ricognizione della levata eliaca di Sirio. Infatti l'intronizzazione e la festa *Sed* non cadevano nel primo giorno della prima stagione (« Inondazione »), ma nel primo giorno della *seconda* stagione (« Emersione »). Certo è che non troviamo in Egitto nessuna festa di capodanno a cui dovesse subordinarsi, fino alla mortificazione, il re come accadeva nell'*akitu* babilonese. Troviamo il chiaro rifiuto di ogni capodanno e troviamo, con l'adozione del calendario « civile », il rifiuto di un sistema calendariale che poteva portare a qualcosa di simile all'*akitu*. Possiamo tranquillamente dire: l'Egitto riceve dalla Mesopotamia il calendario lunisolare e lo trasforma subordinandolo al re; la Mesopotamia riceve dall'Egitto l'istituto regale e lo trasforma subordinandolo al calendario lunisolare.

5.

In Mesopotamia è fondamentale la nozione del ciclo annuo, e resta fondamentale anche dopo l'acquisizione del « tempo lineare » scandito dalle successioni regali. Si cominciano a compilare « liste dei re », ma contemporaneamente si sottopone ogni re storico ad una mortificazione annuale, come per far coincidere il

ciclo regale misurato dalla vita di un re con il ciclo misurato da un certo numero di giorni e di lunazioni: l'ideale sarebbe che ogni re campasse soltanto un anno!

In Grecia, all'attenzione sempre mantenuta per il ritmo cosmico (magari al modo mesopotamico diffuso in tutta l'area mediterranea), si aggiunge, ad un certo momento, l'eliminazione dell'istituto regale. Potrebbe emergere o riemergere in assoluto il ciclo annuo; ma una cosa è rifiutare l'istituto regale e altra è ignorarlo, come abbiamo dovuto constatare in una precedente occasione. Dopo aver conosciuto l'istituto regale non si possono più concepire gli anni indifferenziati, al modo in cui lo erano prima che un re fosse chiamato a qualificare il tempo. E infatti in Atene si ricorre ad un magistrato, l'arconte eponimo, per qualificare e contrassegnare l'anno della sua carica col suo nome, così come in epoca monarchica il re dava il proprio nome al tempo della sua vita o alla durata del suo regno. Dalla qualificazione del tempo fornita dai nomi di re è sorta la compilazione di « liste dei re »; in Atene post-monarchica, in luogo di una « lista di re » (comunque tramandataci come realtà mitica), abbiamo una storica « lista di eponimi » che comincia con il 683-2 a.C.

In Atene si conserva la funzione regale di qualificare il tempo ma la si subordina all'annualità, e la si scinde da altre funzioni regali. Il subordinamento all'annualità che in Mesopotamia si esprimeva con la mortificazione annua del re, in Atene, senza re, si esprime con la durata d'un anno di ogni carica (e non solo dell'eponimato) che in qualche modo svolgesse antiche funzioni regali. L'arconte eponimo è distinto dall'arconte re: perché non ci sia più un re, e neppure per la durata di un anno, è necessario che le funzioni regali siano ripartite tra vari magistrati. Così abbiamo: un arconte re con sole funzioni sacrali; un arconte eponimo con la funzione regale di qualificare il tempo; un arconte polemarco con la funzione regale di qualificare lo spazio mediante lo strumento bellico; sei arconti tesmoteti, addetti alla « revisione » delle leggi, i quali esercitano, opportunamente ridimensionata, la funzione legislativa del re.

Nel capitolo 11 abbiamo prospettato per la Grecia, una volta eliminato il « sovrano », la distribuzione della « sovranità » su tre livelli: a livello divino il re è Zeus, quasi personificazione dell'idea stessa della regalità; a livello mitico-rituale re sono gli eroi, la cui vicenda mitica ripete, destorificandola, l'azione del re-vivo, e il cui culto tombale continua l'azione « protettiva » o « garante » attribuita al re-morto; a livello storico-umano, è il popolo che esercita la « sovranità » e la consegue mediante riti iniziatici. Proviamo a riconsiderare questa prospettiva ai fini della qualificazione del tempo.

Per definire il tempo in cui si esplicava la grecità storica, era lecito — e documentato! — parlare di un'era di Zeus (o regno di Zeus) differenziata da una precedente era di Kronos (o regno di Kronos). Ed era anche lecito prospettarsi un'era (o regno) successiva a quella di Zeus: per es. un « regno di Dioniso » a venire che ci è documentato da insorgenze mistiche.

Per quanto riguarda gli eroi, si può vedere una loro funzione nella definizione del tempo che fa riscontro alla già considerata funzione eroica nella definizione dello spazio (cfr. sopra, pag. 431). C'è tutta una « cronologia » eroica, espressa genealogicamente, come le « liste dei re »; c'è la possibilità di definire l'indefinibile tempo del mito mediante le « generazioni » eroiche; c'è o c'era la possibilità di parlare di un *prima* e di un *dopo*, prendendo a riferimento una impresa eroica panellenica, per es. la guerra di Troia; tutto il tempo qualificato dal mito eroico poté essere inteso come una « generazione », come una « umanità » immediatamente precedente la « generazione » umana attuale. Tanto che Esiodo nella sua redazione di un mito, non specificamente greco, di quattro età contrassegnate da altrettanti metalli (oro, argento, bronzo e ferro), è costretto ad inserire tra l'età bronzea e l'età ferrea attuale, un'età « eroica », portando le età da quattro a cinque, e rompendo oltre che la struttura quadripartita anche il collegamento con i metalli.

E veniamo alla « sovranità » acquisita mediante il rito iniziatico. Ci soffermeremo sul complesso agonistico-iniziatico, a più

riprese rilevato e studiato come tale da A. Brelich. Questo complesso porta alla qualificazione del tempo in vari modi, ma soprattutto prendendo in considerazione i vincitori degli agoni e le stesse esecuzioni agonistiche. I vincitori, per ciò stesso eroizzati, sono elencati in liste che, in tal modo e ai fini della qualificazione del tempo, tengono il posto delle « liste dei re ». Quanto alle esecuzioni agonistiche, ricordiamo che le Olimpiadi computavano o misuravano il « tempo lineare » (quello « regale ») almeno a partire dalla loro prima esecuzione panellenica, che la tradizione fissava, al 776 a.C.

Le Olimpiadi misuravano il tempo lineare scandendo un ritmo apparentemente astratto dai ritmi cosmici. Dico apparentemente, perché c'è la probabilità che esso derivi da un ritmo ottennale rilevato dai Greci ai fini dell'intercalazione. Nel corso di 8 anni, aggiungendo 3 mesi intercalari, si ragguagliava la misura in giorni del corso solare e di quello lunare. Al riguardo rammentiamo che quando l'astronomo Metone propose un ciclo (da lui detto metonico) di 19 anni solari per ragguagliare annualità e lunazioni, lo fece in occasione delle Olimpiadi del 432 a.C. Evidentemente trovava che quella era la sede adatta per far prendere in considerazione ed eventualmente accogliere la sua riforma. Il senso è che Metone riteneva le Olimpiadi, pur distinte da un ritmo quadriennale, collegate al ritmo ottennale con cui in Grecia si procedeva alla intercalazione, e che, una volta accettato il ciclo metonico, sarebbe andato irrimediabilmente distrutto, distruggendo con sé la quadriennalità delle Olimpiadi. Comunque la questione non è così semplice: anche se le Olimpiadi si fondassero sul ritmo cosmico ottennale, sta di fatto che con esse si passa da un ritmo « naturale » (obbiettivo) al suo dimezzamento « culturale » (soggettivo).

Per Brelich che, come abbiamo detto, considera fondatamente l'agonismo greco nei termini di un rituale iniziatico, la scelta del quadriennio dipende dalla sua capacità di formare classi d'età, essendo un lasso di tempo che, a differenza dell'ottennio, non rende l'iniziazione né troppo precoce né troppo ritardata (*Paides e*

parthenoi, Roma 1969, pag. 454). Tuttavia vediamo, anche così, che la scelta del quadriennio, rispetto all'ottennio, o il dimezzamento dell'ottennio, nasce solo per collegare *comunque* l'iniziazione al ritmo cosmico. Donde diventa problematico comparare una « classe d'età » rispondente a questa esigenza con le « classi d'età » che in ambiente primitivo rispondono ad altre esigenze, per es. a quella di raccogliere un numero sufficiente di iniziandi. Vale a dire: dovendo stabilire un prima e un poi, trattandosi della Grecia, non ce la sentiremmo di seguire Brelich quando congettura una primitiva periodicità quadriennale in funzione delle « classi di età » e un suo secondario collegamento con quello che egli chiama « un sistema calendariale elaborato ».

La Grecia che noi conosciamo viene *dopo* la civiltà mesopotamica, e la civiltà mesopotamica aveva già formulato un « sistema calendariale elaborato » comprendente il ragguaglio lunisolare. Motivo per cui non ci sembra incredibile l'ipotesi del quadriennio ottenuto per dimezzamento dell'ottennio, allo scopo di scandire un ritmo eventualmente allontanato dalla realtà « naturale » (matematico-astronomica) già nota, ma certamente più vicino alle nuove realtà « culturali » a cui rispondeva il culto iniziatico-agonistico. A ciò aggiungiamo che il dimezzamento, ossia la distinzione di due quadrienni in un ottennio, aveva anche un fondamento naturale, o astronomico. I mesi da intercalare nell'ottennio erano tre, e quindi la loro intercalazione avrebbe comunque differenziato tanto i bienni quanto i quadrienni dell'ottennio. Mi spiego nel dettaglio.

L'anno greco era composto di 12 mesi alternativamente di 29 e 30 giorni, così da comprendere ogni due mesi due lunazioni complete, con una approssimazione per difetto di $1^h\ 28^m\ 8^s$. Si aveva in tal modo un anno di 345 giorni, cioè di 11 giorni più corto dell'anno di 365. Ogni 8 anni si aveva una differenza di 88 giorni ($= 11 \cdot 8$), pari ad un mese di 30 giorni più due di 29. Questi tre mesi venivano aggiunti uno ad ogni biennio, escluso l'ultimo; donde ogni biennio veniva in qualche modo ad essere differenziato: il primo, per avere 13 mesi di 29 giorni e 12 mesi

di 30, si differenziava dal secondo, che aveva 12 mesi di 29 giorni e 13 mesi di 30; il secondo si differenziava dal terzo, in quanto questo ripeteva il primo con un 13° mese di 29 giorni; il quarto si differenziava da tutti per non avere il mese intercalare. La differenziazione poteva portare ad una definizione del tempo per bienni (linearmente: 1°, 2°, 3° e 4°), e sia pure in un ciclo ricorrente di otto anni. E non è a caso, dunque, che altri agoni, per es. i Nemei, fossero biennali anziché quadriennali. O poteva portare alla definizione di due quadrienni, come avveniva ad Olimpia, in quanto differenziabili per avere uno 50 mesi e l'altro 49.

Questa differenza tra due quadrienni successivi è stata utilizzata da Brelich per dimostrare che la loro formazione non nasce dal dimezzamento dell'ottennio, il quale, se computato in mensilità, risulta non dimezzabile. Ma, come succede sempre a livello della congettura, noi potremmo utilizzarla per dimostrare esattamente il contrario. Intanto l'ottennio è dimezzabile per annualità; se poi i due quadrienni differiscono per il numero delle lunazioni, ciò risponde alla subordinazione di una obbiettività astronomico-naturale ad una soggettività politico-culturale; sulla linea di una differenziazione qualitativa del tempo, necessaria ad una sua intelligenza lineare, ogni quadriennio *deve essere diverso* dal precedente, e ciò in contrapposizione al rilevamento del ciclo ottennale che risponde alla logica dell'« eterno ritorno » per cui ogni ottennio *deve essere uguale* al precedente. Potremmo anche dire che la Grecia, priva di re, realizza una antitesi tra ritmo olimpico e ritmo cosmico, che parzialmente ripete l'antitesi tra ritmo regale e ritmo cosmico. Teniamo presente che stiamo appunto parlando delle Olimpiadi come una delle istituzioni greche che hanno sostituito, per certa funzioni, la regalità.

Che la posta dell'agone olimpico possa essere la « sovranità » è significato da un mito sulle origini delle Olimpiadi raccolto da Pausania, (5, 8, 1): Endimione, re di Elide, fa decidere la successione al trono da una gara di corsa indetta ad Olimpia tra i suoi figli.

6.

IL calendario romano anteriore alla riforma di Cesare computava 4 mesi di 31 giorni (marzo, maggio, luglio e ottobre), uno (febbraio) di 28 giorni, e gli altri 7 di 29 giorni: in totale 355 giorni. Il recupero dei 10 giorni mancanti per arrivare ad un anno di 365 giorni veniva fatto ogni due anni (come in Grecia) mediante l'aggiunta di un mese intercalare (detto anche *mercedonius*, « compensatorio »). Ora questo mese intercalare invece di aggiungere 20 giorni ne aggiungeva 22 o 23 a bienni alterni, così che si sopravanzava la differenza e ogni volta che si accumulava un sopravanzo eccessivo si eliminava l'intercalazione. Né questa è la sola stranezza, ma il mese intercalare, invece di avere i 22 o 23 giorni effettivamente aggiunti, si componeva formalmente di 27 giorni, in quanto *toglieva* 5 o 4 giorni a febbraio, agganciandosi al 25 febbraio, come sta a dimostrare il calendario precesareo di Anzio, l'unico calendario anteriore alla riforma giuliana che sia pervenuto fino a noi [5]. Più che di stranezza, però, a questo punto

[5] I Romani usavano, come è noto, una « settimana » di otto giorni, detta nundina. Ad ogni *nundina* si teneva mercato, o, più genericamente, diremmo che si dedicava un giorno alla vita di relazione. Le *nundinae* venivano segnate sul calendario mediante una serie di 8 lettere (da A ad H), dette *nundinales*. Ora, nel precesareo di Anzio, il giorno 25 è segnato dalla nundinale F, mentre il primo giorno dell'intercalare è segnato dalla nundinale G, il che dimostra la sequenza da noi indicata. E l'abbiamo indicata in tal modo, a costo di metterci contro la *communis opinio* che ripete pedissequamente la tesi stabilita da Mommsen quando ancora non si conosceva il calendario di Anzio, scoperto nel 1915. Secondo questa tesi — smentita dal calendario anziate — l'aggancio dell'intercalare a febbraio aveva luogo dopo il 23 o dopo il 24. Certamente se si fa astrazione dal calendario anziate e ci si affida al solo calcolo matematico, per ottenere da febbraio i 4 o 5 giorni che aggiunti al periodo intercalare di 23 o 22 giorni portano ad un mese di 27 giorni, si deve postulare una sequenza che ponga il primo giorno dell'intercalare dopo il 24, nel primo caso, e dopo il 23, nel secondo caso. Ma noi stiamo facendo « storia » e non « matematica », e dunque non possiamo fare astrazione dal calendario anziate il quale aggancia l'intercalare dopo il 25.

D'accordo che questo documento ci pone un problema nuovo, rispetto al problema che si poneva Mommsen quando il documento non era stato

dovremmo parlare di impossibilità matematica: se il mese intercalare si aggiungeva al 25 febbraio — della qual cosa non possiamo dubitare, data la testimonianza del calendario anziate —, i giorni tolti a febbraio sono soltanto 3 (il 26, il 27 e il 28), e dunque né 4 e né 5, come ci aspettavamo per poter assegnare all'intercalazione i 27 giorni che lo stesso calendario anziate attribuisce al 13° mese.

Cercheremo di dare una risposta ai quesiti impliciti nella situazione appena descritta, e cioè di spiegarci tanto le « stranezze » quanto l'« impossibilità matematica » del sistema calendariale romano. E la nostra risposta, come si vedrà, scaturisce dall'avere acquisito un punto di vista fondamentale: la funzione del re nella qualificazione del tempo. Ma procediamo per gradi, e, prima di tutto, soffermiamoci sulla « strana » lunghezza dei mesi romani, che certamente deriva da una « strana » maniera di seguire le lunazioni: i Romani seguivano le lunazioni con 4 mesi di 31 giorni, 7 di 29 e uno di 28, mentre sarebbe stato tanto semplice, e « normale », seguirle alla maniera greca (o babilonese) alternando un mese di 29 giorni ad un mese di 30, così da ottenere ogni due mesi due lunazioni complete (con la differenza di appena $1^h\ 28^m$).

La « stranezza » del computo romano di fatto è più « normale » del computo greco o babilonese. Dipende da un adeguamento concreto alle lunazioni, ogni mese e non ogni due mesi, mediante l'effettiva osservazione della luna (come in Egitto) e non mediante un astratto calcolo matematico. Il mese romano era perfettamente adeguato alla lunazione. Le fasi lunari erano individuate dalle

ancora scoperto. Noi imposteremo, perciò, un problema nuovo, e cercheremo di risolverlo. Se daremo al documento anziate un valore fondamentale, ciò accade perché esso non è il calendario di un determinato anno, ma è ciò che oggi si direbbe un calendario perpetuo: è la sintesi di un vero e proprio sistema calendariale; era fatto per durare, non era scritto su materiale effimero e mobile, ma era dipinto a lettere rosse e nere sull'intonaco di una intera parete.

kalendae, dalle *nonae* e dalle *idus*: il novilunio, il primo quarto e il plenilunio. Dicendo novilunio, intendo non il periodo senza luna (l'*intermenstruum tempus*), ma la prima apparizione della nuova luna (*nova luna, prima luna*). Calende, none e idi diventano emblematiche dopo la riforma di Cesare, in quanto essa fissò per i singoli mesi le lunghezze che hanno tuttora, allo scopo di computare un anno di 365 giorni senza riguardo alle lunazioni. Il calendario precesareo invece è completamente condizionato dalle effettive lunazioni: calende, none ed idi, rispondono con la massima approssimazione possibile alle reali fasi lunari. Dal che deriva sia l'irregolare lunghezza dei mesi, e sia la irregolare ricorrenza delle none e delle idi, che cadevano rispettivamente il 5 e il 13 nei mesi corti (di 29 giorni) e il 7 e il 9 nei mesi lunghi (di 31 giorni); più precisamente: era l'anticipazione o il ritardo della fase lunare che rendeva corti e lunghi i mesi relativi.

Se prendiamo come riferimento i pleniluni, troviamo che tutte le idi coincidono con una buon approssimazione con il plenilunio del proprio mese: perfettamente a febbraio, marzo, aprile, maggio, giugno; con lo scarto di un giorno a gennaio; con lo scarto di due giorni ad agosto, settembre, novembre, dicembre; con lo scarto di tre giorni a luglio e ad ottobre. Finché si tratta dello scarto di un giorno, la cosa si può anche spiegare con la norma romana di far cadere ogni festa in giorno dispari; e pertanto si può congetturare che si tratti di rinvio a giorni dispari di un plenilunio che cade in giorno pari. Ma gli scarti maggiori hanno bisogno di una diversa spiegazione.

Intanto noi abbiamo preso il plenilunio come punto di riferimento, mentre i Romani stabilivano la durata del mese a partire dalla osservazione empirica del primo crescente lunare. Rispetto a questo empirismo anche il calendario precesareo di Anzio, in quanto fissato per iscritto, è inadeguato: ad es. proprio in luglio, quando comincia lo sfasamento (e di 3 giorni, per questo mese!), se le none e le idi si avessero rispettivamente il 5 e il 13 (come nei mesi corti) anziché il 7 e l'11 (come segna il calendario anziate), esse corrisponderebbero perfettamente al primo quarto e

al plenilunio (o meglio: al giorno successivo alla notte del primo quarto e a quella del plenilunio). Non solo, ma per tutti i mesi seguenti le coincidenze tra fase lunare effettiva e fase lunare calendariale riprenderebbero con sorprendente regolarità. Dovremmo concludere che il calendario scritto contraddicesse ad una realtà empirica, rendendo, a partire da luglio e fino a gennaio, none e idi quasi simboliche anche se non completamente astratte dalla lunazione, come nel calendario giuliano, ma semplicemente posticipate di 3 giorni al massimo. Un problema di ricerca potrebbe essere quello dell'esigenza a cui si sarebbe piegato il calendario scritto distorcendo in tal modo la realtà empirica. Al riguardo osserviamo che questo calendario scritto non contraddiceva soltanto ad una realtà empirica, ma anche ad una tradizione la quale fissava le none di luglio proprio al giorno 5, e non al 7; una tradizione che faceva coincidere il primo quarto di luna con le none calendariali, come l'osservazione empirica vorrebbe [6].

Per una corretta impostazione del problema della discrepanza tra la redazione scritta del calendario e la ricognizione calendariale empirica, si dovrebbe partire dalla esigenza stessa di fissare per iscritto un calendario in contrapposizione con un rituale di ricognizione della fase lunare che la tradizione romana conservava *religiosamente*, adibendo a questa funzione quel sacerdote che portava il nome di « re » (il *rex sacrorum*). In tal senso inqua-

[6] La tradizione è riferita da Plutarco in due luoghi distinti: nella *Vita di Romolo* (29) dice che « quel giorno (ossia il 5 luglio) si chiama *Poplifugium* e *Nonae Caprotinae* »; nella *Vita di Camillo* (33) dice che la festa *Poplifugium* commemora un fatto avvenuto « alle none di luglio, detto allora quintile ». Il *Poplifugium* del 5 luglio, dunque, potrebbe essere il giorno di quelle none che la redazione del calendario precesareo pone al 7 luglio. Di fatto il *Poplifugium* è una festa anomala, in quanto è l'unica festa romana del calendario arcaico che cada prima delle none: l'anomalia non ci sarebbe se il *Poplifugium* segnasse, come in pratica segna, il primo quarto lunare del mese di luglio. Ancora un indizio: le none di luglio — fossero il 5 come vuole Plutarco o il 7 come segna il calendario anziate — erano diverse da tutte le altre none, tanto da avere un nome proprio: *Nonae Caprotinae.*

dreremmo la *publicatio* (redazione scritta) del calendario nella tendenza, già rilevata (v. sopra, pag. 425), di *publicare* (esporre al pubblico in un albo) certe funzioni regali, allo scopo di trasformare il *regnum* (l'azione del re) in *res publica.* Allora si diceva dell'ordine dato da Anco Marzio al *pontefice* di « *proponere in publico* i riti raccolti *ex commentariis regis* »; adesso diciamo che al *pontefice* era demandata la redazione di un calendario scritto il quale rendesse noto a tutti, ed una volta per sempre, quel che il *rex* rendeva noto, di volta in volta, ai presenti in un comizio appositamente convocato: la fase lunare che, per via dell'azione regale, poteva essere intesa come una qualificazione del tempo riservata al re.

7.

Un pontefice annunciava al *rex* di aver visto il primo crescente lunare, e il *rex* convocava un comizio per celebrare l'inizio del nuovo mese: questo era il rito calendariale previsto dalla religione romana. In questa celebrazione il *rex* proclamava le fasi lunari e le feste del mese. Circa le fasi lunari, le none (il primo quarto) e le idi (il plenilunio), venivano fissate rispettivamente per il 5 e il 13 del nuovo mese quando si aveva l'intervallo maggiore tra novilunio e la comparsa del primo crescente lunare, e per il 7 e il 15 quando si aveva l'intervallo minore.

In tal modo i Romani realizzavano il collegamento tra un ritmo cosmico e la funzione regale in vista della qualificazione del tempo. Non era la subordinazione del re al ritmo cosmico, ma era la subordinazione del ritmo cosmico — la lunazione — al re. Era l'acquisizione alla cultura romana di un fenomeno naturale: il riconoscimento ufficiale della lunazione; quasi che non ci sarebbe stata la lunazione se il re non l'avesse proclamata in comizio.

Possiamo confrontare questa funzione regale con quella esercitata per la definizione dello spazio, secondo quanto si è detto nel capitolo precedente. In entrambi i casi si tratta di una « ricognizione »: dello spazio come del tempo. In entrambi i casi il re fissa

« traguardi » (*fines*): nel caso specifico si tratta delle *nonae* e delle *idus viste* dalle *kalendae* (il giorno « da proclamare », *kalare*, come primo del mese). Senonché la funzione di introdurre nello spazio viene tolta al re e demandata, parzialmente, agli auguri. Mentre la funzione di introdurre nel tempo resta, parzialmente, al sacerdote che porta il nome di *rex*. Diciamo parzialmente in entrambi i casi perché, come si è visto nel capitolo precedente, l'antica funzione regale per quel che riguarda lo spazio si è scissa nella funzione augurale (demandata ai sacerdoti *augures*) e almeno in una funzione feziale (demandata ai sacerdoti *fetiales*), e, come abbiamo appena visto nel paragrafo precedente, per quel che riguarda il tempo, all'azione del *rex* si affianca la redazione del calendario demandata ai pontefici. Lasciamo alle nostre spalle il processo storico, e veniamo alla attualità storica in cui agiscono gli *augures* (ma non il re-augure) e il *rex sacrorum* (ma non il re-sovrano). Gli *augures* erano chiamati in azione, tra l'altro, per *inaugurare* i templi degli dèi; il *rex* era chiamato in azione il giorno delle calende, tra l'altro, per proclamare le feste degli dèi che avrebbero avuto corso nel mese da lui « inaugurato » [7].

Ci siamo configurata l'azione del *rex* come un orientamento temporale ottenuto « traguardando » il primo quarto lunare (le none) e il plenilunio (le idi) dal punto di vista del giorno iniziale del mese (le calende). Ciò spiega il modo romano di contare i giorni del mese: come si sa, venivano computati mediante un conto alla rovescia il cui momento zero era dato dalle none e dalle idi: i primi 4 o 6 giorni del mese erano numerati non progressivamente, ma regressivamente a seconda della loro distanza dal traguardo *nonae*; dopo le *nonae* venivano numerati, sempre regressivamente, a seconda della loro distanza dal traguardo *idus*. Dopo le *idus* ci aspetteremmo un conto progressivo, in mancanza

[7] Diciamo così per semplificare il discorso. In realtà il giorno delle calende venivano proclamate le none e le idi; mentre nel giorno delle none, in un nuovo comizio, il re proclamava le feste del mese; il che spiega quel che si è detto sopra, in nota 6: nessuna festa del calendario arcaico cade prima delle none.

di un « traguardo » prefissato, dato che le calende del mese successivo dovevano ancora essere proclamate, e potevano essere proclamate soltanto dopo l'apparizione del primo crescente lunare. Invece, come abbiamo imparato a scuola, il conto regressivo veniva esteso anche ai giorni posteriori alle idi: essi venivano numerati a seconda della loro distanza dalle calende del mese successivo. Ecco una nozione « sicura » che basterebbe ad invalidare la nostra interpretazione, specialmente da parte di chi fosse già maldisposto a seguirci per questa strada troppo nuova. Senonché per una fortunata combinazione è giunta sino a noi una testimonianza molto autorevole circa la numerazione progressiva, e non più regressiva, dei giorni posteriori alle idi: Varrone nel *de lingua Latina* (6, 14) ci fornisce i termini *quinquatrus* e *sexatrus* come indicanti il quinto e il sesto giorno dopo le idi, e a titolo di esempio di una numerazione progressiva di *tutti* i giorni cosiddetti *atri* (« neri ») che occupavano il periodo di luna calante (in cui le notti si facevano sempre più « nere »), e cioè il periodo posteriore al pleniluńio-idi.

All'epoca di Varrone i giorni posteriori alle idi venivano computati come anteriori alle calende successive; all'epoca di Varrone il sistema adottato per enumerare con un conto alla rovescia i giorni anteriori alle none e alle idi, era già stato esteso a tutti gli altri giorni del mese, seguendo una comprensibile esigenza di omogeneità. Ora, tuttavia, se si poté dare soddisfazione a questa esigenza, ciò fu dovuto all'adozione di un calendario scritto, in cui il « traguardo » calende fosse già fissato per ciascun mese senza attendere la proclamazione del *rex*: e questo è appunto uno degli effetti « distorcenti » della sostituzione di un calendario scritto dai pontefici ad un calendario vissuto dai re. All'epoca di Varrone l'esistenza di un termine come *quinquatrus* era diventata problematica; non si sapeva più che cosa potesse significare; e proprio ciò, d'altra parte, muoveva gli interessi eruditi dello scrittore che, spiegando il termine misterioso, ci fornisce una preziosa testimonianza.

In un sistema, quale il romano, fondato sull'osservazione concreta delle lunazioni, l'intercalazione non poteva avvenire aggiungendo semplicemente i giorni occorrenti per ragguagliare l'anno di 355 a quello di 365 giorni. Perché il sistema non fosse sconvolto, era necessario intercalare ogni volta una lunazione completa. Accadeva in Roma quel che, seguendo Parker, abbiamo detto a proposito dell'Egitto. Anche lì si formulava il mese mediante il rilevamento empirico della lunazione (il riferimento era la prima notte senza luna, così come per i Romani era il primo crescente lunare). Anche lì l'intercalazione prevedeva l'aggiunta di una lunazione completa (il mese di Toth).

Si trattava, del resto, di far quadrate le lunazioni in una annualità, correggendone lo spostamento stagionale. L'annualità aveva per i Romani inizio con il mese di marzo, così come dice la tradizione e come dimostra il fatto che i mesi che sono denominati mediante il numero (quintile, sestile, settembre, etc.) traggono il numero stesso a partire da marzo. Ora il problema dei Romani era di riportare il plenilunio di marzo il più vicino possibile all'equinozio di primavera [8]. Il plenilunio di marzo era il punto di riferimento dell'annualità lunare, e l'equinozio era il punto di riferimento dell'annualità stagionale. Vediamo quale fu la soluzione del problema così impostato.

Dalle idi di febbraio alle idi di marzo ci sono 30 giorni: un periodo che corrisponde ad una lunazione più mezza giornata. Dunque era necessario, per arrivare a 30, che le idi di febbraio sopravanzassero di mezza giornata la precedente lunazione: il che accadeva regolarmente, in quanto la precedente lunazione (calcola-

[8] Per riscontrare la corrispondenza tra le lunazioni effettive e quelle segnate dal calendario anziate, io stesso ho seguito lungo tutto il 1976 il sistema romano di ricognizione del mese mediante il crescente lunare. Ho preso come punto di partenza il plenilunio più vicino all'equinozio di primavera, che in quell'anno cadeva il 16 marzo, e l'ho ragguagliato alle idi di marzo del calendario anziate.

ta sempre da plenilunio a plenilunio) constava di 29 giorni, l'intervallo tra le idi (il 13) di gennaio (che nel calendario precesareo figurava come « mese corto », ossia di 29 giorni) e le idi di febbraio. Stando così le cose la lunazione successiva alle idi di febbraio doveva essere *sempre* di 30 giorni; anche negli anni intercalari, in cui la lunazione successiva non era quella di marzo, ma quella del mese intercalare. Assodato ciò, vediamo tuttavia che le testimonianze contraddicono a questa realtà astronomico-matematica.

Il mese intercalare, come appare dal calendario anziate, s'inseriva dopo il 25 febbraio. Dalle idi di febbraio al 25 corrono 12 giorni. Questi 12 giorni assommati ai 13 giorni dell'intercalare necessari per arrivare alle idi-prenilunio di questo mese, danno un totale di 25 giorni. E in 25 giorni non si arriva dal plenilunio di febbraio al plenilunio del mese intercalare. Occorrono invece 30 giorni. Mancano 5 giorni per coprire la lunazione completa che noi abbiamo postulato.

Se osserviamo le cose dal punto di vista romano, e cioè partendo dall'osservazione del primo crescente lunare, ci troviamo ugualmente di fronte all'imbarazzante differenza di 3 o 4 giorni. Per arrivare a 15 o a 16 giorni — l'intervallo tra plenilunio e comparsa del primo crescente lunare —, si hanno 12 giorni di febbraio che vanno dalle idi al 25 (il giorno a cui si aggiungeva l'intercalare) più i primi 3 o 4 giorni successivi che, però, appartengono all'intercalare. Vale a dire: il primo crescente lunare non poteva essere visto che il 3° o il 4° giorno del mese intercalare. Il che è assurdo, dovendo cominciare anche questo mese — e soprattutto questo mese destinato a spostare il computo delle lunazioni — subito dopo la comparsa del crescente.

In realtà dobbiamo partire dal presupposto che anche le calende del mese intercalare venissero proclamate dopo l'osservazione del primo crescente lunare. Il *rex*, pertanto, dopo il 25 febbraio, doveva aspettare ancora 3 o 4 giorni prima che il pontefice gli annunciasse di aver visto la luna nuova.

Si tratta di giorni « fantasma » che non risultano né dalle

serie nundinali del calendario precesareo di Anzio, né d'altra fonte. Potremmo dire: giorni « fuori tempo » eppure necessari per completare la lunazione; giorni che non servivano a computare il tempo, ma avevano il solo scopo di attendere il crescente lunare. E l'attesa era automaticamente correttiva di ogni sfasamento tra calcolo astratto e osservazione concreta della lunazione, e dunque dello scarto di 44^{m} in più che la lunazione ha rispetto alla sua misura in 29½ giorni. La correzione era data dal fatto che non si trattava di giorni fissi, ma di un periodo variabile di 3 o 4 giorni, come si diceva sopra. A questo punto il ragionamento ci induce a constatare che se si fosse trattato di giorni fissi, per es. 4, sarebbe bastato portare febbraio da 28 a 29 (= 25 + 4) negli anni intercalari; e ci induce a sospettare che la strana intercalazione romana, la quale non si limitava ad aggiungere il periodo intercalare al mese di febbraio ma pretendeva di innestarlo a febbraio 3 giorni prima che il mese finisse, dipendesse da qualcosa che doveva aver luogo nello stesso febbraio e che rendeva possibile lasciar passare un certo numero di giorni senza computarli.

Che cosa accadeva in febbraio immediatamente prima del 25, la data d'innesto dell'intercalare? Si avevano due feste: il *Regifugium* del 24 e i *Terminalia* del 23. I *Terminalia*, come dice il nome, segnavano il « termine » dell'anno lunisolare romano. Il giorno seguente, *Regifugium*, mediante una fuga rituale del *rex sacrorum*, si dimostrava al popolo radunato nel Comizio, che non c'era più un re a qualificare o a definire il tempo; si dimostrava la caduta in un « tempo di nessuno » [9]. Il re che con la sua presenza garantisce e definisce il *regnum* nella dimensione spaziale, scompare dopo i *Terminalia*, e non ricomparirà più finché il pontefice non gli avrà annunciato la comparsa della luna nuova; allora si mostrerà di nuovo in Comizio a proclamare il primo mese dell'anno

[9] A. Brelich (*Tre variazioni romane sul tema delle origini*, 2ª ed., Roma 1976) chiama i 5 giorni di febbraio che seguono i *Terminalia*: « una specie di ' *no man's land* ' temporale »; e ciò in quanto interpreta il *Regifugium* come una sospensione temporanea della regalità, e la calata in un tempo al di fuori del tempo.

nuovo. Nel frattempo sono passati 5 giorni, e precisamente quelli che vanno dal 23 (*Terminalia*) al 28 febbraio (fine mese) negli anni senza intercalazione. In tali anni l'intervallo è sempre di 5 giorni, in quanto, come si è detto sopra, dal plenilunio di febbraio a quello di marzo corrono *sempre* 30 giorni. Adesso diciamo « sempre », ma poco fa abbiamo detto che la comparsa del primo crescente lunare poteva avvenire 15 o 16 giorni dopo le idi di febbraio. Precisiamo: questa variabilità concerne soltanto gli anni dell'intercalazione, perché la stessa intercalazione provvede a correggere l'eventuale sfasamento tra idi di febbraio e calende di marzo, facendo in modo che nell'anno successivo a quello intercalare la luna nuova spuntasse alla sera del 5° giorno dopo i *Terminalia*.

9.

La variabilità del periodo che corre tra le idi di febbraio e la comparsa del primo crescente lunare, durante gli anni intercalari, è contenuta in due possibilità: 1) il crescente appare dopo 15 giorni, e cioè il 28 febbraio; 2) il crescente appare dopo 16 giorni, e cioè in un inesistente 29 febbraio. Nel primo caso, dopo il 25 e prima di aggiungere il mese intercalare, si aspettano 3 giorni « nulli » che aggiunti ai due giorni « nulli » precedenti, e cioè il 24 e il 25 febbraio, fanno un totale di 5 giorni « nulli », gli stessi 5 giorni « nulli » del febbraio senza intercalare. Nel secondo caso i giorni « nulli » sarebbero 6: i 5 di febbraio più quello che abbiamo chiamato l'inesistente 29 febbraio, ossia un giorno che non viene né sottratto a febbraio (come lo sono i giorni 26, 27 e 28 che negli anni non intercalari appartengono a febbraio), né aggiunto al mese intercalare, in quanto lo deve precedere come vigilia-avviso delle sue calende. Nel secondo caso, dunque, si ha una situazione abnorme o contraddittoria, che è poi quella che rende le nostre fonti irriducibili ad un sistema univoco, o riducibili mediante una scelta arbitraria che porta a congetture sul tipo di quella a suo

tempo stabilita da Mommsen [10], ma chiaramente smentita dalla posteriore scoperta del calendario precesareo di Anzio.

Quanto a noi ci serviremo proprio e soltanto del calendario precesareo di Anzio che esprime in un contesto completo ciò che le altre fonti ci dicono in modo frammentario, e già a livello ermeneutico in quanto si trovano a dover risolvere problemi invece di poterci attestare reali soluzioni calendariali. Intendo dire che i nostri problemi erano già i loro, per via di una situazione calendariale fattasi tanto confusa che Cicerone ha modo di lamentarsi della « negligenza dei pontefici » i quali hanno mandato in dissoluzione l'istituto intercalare (*institutum ... dissolutum est: de leg.* 2, 29). Lo stesso Cicerone in almeno cinque lettere ci fa capire come l'intercalazione fosse il frutto di una alchimia pontificale di difficile acquisizione pubblica. D'altra parte proprio il precesareo di Anzio ci attesta, come abbiamo detto, un tentativo di *publicare* una certa materia non « pubblicabile » perché ancora « regale »: il tentativo consiste propriamente nel segnare per iscritto anche quei giorni che, secondo la logica esposta sopra (e condizionata dall'istituto regale), non avrebbero dovuto essere computati, e quindi « segnati ». È chiaro che anche il calendario precesareo di Anzio *distorce*, e tuttavia assai meno delle fonti erudite, una realtà puramente « agibile » mettendola per iscritto e rendendola « leggibile ». Dovremmo vedere in esso uno dei tanti tentativi che, a partire almeno da una *lex Acilia* del 191 a.C., cercavano di fissare un sistema calendariale qualsiasi, togliendolo a quella che sembrava l'arbitrarietà dei pontefici e che di fatto era l'attenzione concreta alle lunazioni. E il precesareo anziate è una compilazione che precede di poco la riforma di Giulio Cesare, e cioè l'ultimo

[10] È stata esposta sopra: aggiunta di 22 o 23 giorni a bienni alterni, che, assommati a 5 o 4 giorni tolti a febbraio, formano un mese intercalare di 27 giorni. La fonti utilizzate sono Varrone (*de l. L.* 6,13), Censorino (*de die nat.* 20,6) e Macrobio (*Sat.* 1,13,15). Vengono lasciati fuori: Plutarco (*Num.* 18) che attribuisce a Numa un intercalare di 22 giorni; Celso (in *Dig.* 50,16,98) il quale ci parla di un intercalare di 28 giorni.

tentativo in tal senso: l'ultimo perché imposto definitivamente dall'autorità di Cesare.

A leggere, secondo la logica pontificale, il calendario di Anzio, troviamo che i giorni che questa logica considerava realmente aggiunti in un anno intercalare erano 22: e cioè quelli che vanno dalle calende dell'intercalare fino al giorno indicato come *Regifugium*, escluso (dato che la « fuga del re » annulla il tempo); questo *Regifugium* del mese intercalare cadeva dunque il 23, invece che il 24 come il *Regifugium* di febbraio. Ora, per quel che concerne il « fantomatico » sesto giorno da annullare, quello che non è più febbraio ma non è ancora l'intercalare, e pertanto ci si è posto come un problema da risolvere, trova una soluzione calendariale proprio nella logica pontificale: dal momento che non poteva essere messo *dopo* la fine di febbraio, veniva messo *prima*. In questo modo: si spostava la congiuntura tra febbraio e intercalare dal 25 al 24 febbraio, e così i giorni « nulli » da destinare all'attesa diventavano 4 (25, 26, 27, 28), ossia tanti quanti erano necessari per la comparsa della luna nuova, collocandola nello spazio riservato a febbraio. Questa intercalazione ci è attestata da Livio [11], ma non dal calendario anziate che abbiamo assunto come teste privilegiato.

In realtà il calendario anziate non aveva bisogno di segnare l'intercalazione aggiunta al 24 febbraio, né poteva farlo, perché si trattava di una intercalazione *retroattiva*. Ovvero: *si fingeva* di aver congiunto l'intercalare al 24 febbraio, soltanto quando ci si accorgeva, arrivati al 28 febbraio, che bisognava rinviare d'un giorno l'inizio dell'intercalare per via della ritardata apparizione

[11] Livio (43,11,13) prima ci dice che si tratta di un anno intercalare (*Hoc anno intercalatum est*) e poi specifica a quale giorno di febbraio fu aggiunto per quell'anno il mese intercalare (*tertio die post Terminalia Kalendae intercalariae fuerunt*). Non ci sarebbe stato bisogno di questa precisazione se il giorno di congiuntura fosse stato sempre lo stesso. Si noti poi come in questa funzione di computo « retroattivo », il giorno in più venisse considerato un doppione (*bi-sextus*) del 24 (*sextus ante Kalendas intercalarias*).

della luna nuova. Il che ha senso finché si presuppone che i giorni esistono, non perché si susseguono l'uno all'altro indifferenziati, ma perché fanno parte o meno di una lunazione e comunque, come tali, sono stati proclamati da un « re ». Ma non ha senso quando il tempo viene qualificato in altro modo, dopo l'eliminazione del *regnum* e l'acquisizione della *res publica*. Donde avveniva che il senso (pontificale) passava per un non-senso (a livello pubblico). E il calendario anziate essendo una *publicatio*, non poteva « segnare » il non-senso dell'intercalazione retroattiva. Esso è più interessato alla serie nundinale che all'intercalazione, come a dire: alla vita di relazione (pubblica) più che alle fasi lunari. Per esso è importante che un appuntamento potesse essere fissato per un determinato giorno, nello spazio di una nundina, senza che l'intercalazione ingenerasse equivoci.

L'intercalazione retroattiva ottiene, tra l'altro, che i giorni da annullare diventino nominalmente 5, secondo il canone fissato dal mese di febbraio; essi sarebbero: i quattro giorni di attesa, più il 24 febbraio. Il sesto giorno effettivamente trascorso ma non computato né computabile, più « nullo » per così dire dei 5 « nulli » canonici, potrebbe essere il 23° che le fonti assegnano talvolta al periodo aggiunto (computato dai pontefici *sempre* in 22 giorni: come altre fonti attestano). Tanto che Celso ha anche parlato di mese intercalare di 28 giorni, anziché di 27. Ma, ripetiamo, si tratta solo di tentativi di eludere la logica del calendario lunisolare arcaico.

Proviamo a seguire questa logica dal nostro punto di vista: la funzione regale di qualificare, definire, garantire il *regnum* nella dimensione temporale.

Prima cosa: il numero canonico dei 5 giorni « nulli » si ritrova, con funzione analoga o comunque parallela, nell'istituto dell'*interregnum*. L'analogia o il parallelismo consiste nel fatto che a partire dal *regifugium* (compreso) si hanno 5 giorni senza re, ossia di *interregnum*, finché non si arriva alla prima luna dell'anno nuovo, che determina il ritorno del re. L'istituto repubblicano dell'*interregnum* prevedeva che, in caso di mancanza di magistrati

forniti di *imperium*, il senato assumesse impersonalmente l'*imperium*, delegando, a turno, singoli senatori ad esercitarlo per la durata di 5 giorni ciascuno; il tutto, naturalmente, fino all'elezione di magistrati regolari.

Seconda cosa: la sequenza calendariale « vissuta » dal *rex*. L'anno termina il 23 febbraio (*Terminalia*); il *rex* è costretto ad uscire di scena (*Regifugium*); rimane fuori scena 5 giorni (il periodo d'*interregnum*); finché il pontefice gli annuncia la comparsa del primo crescente lunare; allora torna in scena davanti al popolo convocato a comizio (*Kalendae Martiae*). Tutto questo negli anni normali. Negli anni intercalari la sequenza diventa: al termine dell'anno (*Terminalia*) il re esce di scena per ricomparire il giorno delle calende del mese intercalare (*Kalendae intercalariae*); scompare ancora una volta con la scomparsa della luna visibile del mese intercalare (*Regifugium* del 23 intercalare); e ricompare, per restare tutto il nuovo anno, alle calende di marzo.

Stabilito ciò ci è dato di distinguere tra una fase arcaica e la fase repubblicana storica, nonché il graduale passaggio dall'una all'altra. Nella fase arcaica il re-sovrano definisce il tempo con la durata del suo regno, e lo misura (*metiri*) proclamando le lunazioni (*menses*). Nella *res publica* storica c'è ancora un re, ma è un re-sacerdote; proclama ancora le lunazioni, ma, stando a certe fonti, i comizi delle calende, il giorno della proclamazione, sono convocati non da lui ma dal pontefice. Il calendario, come si è visto, tende a farsi autonomo dalla funzione regale; finché lo diventa del tutto con la riforma di Cesare. A definire il tempo in senso « regale », sopravvengono i consoli; al posto delle « liste dei re », in tale funzione, si tengono « liste dei consoli » (*fasti consulares* registrati e conservati dai pontefici). Al posto di un capodanno lunisolare, sopravviene il capodanno consolare: saranno i consoli a « fare capodanno » con il loro ingresso in carica.

Su quest'ultima considerazione ci soffermeremo all'inizio del capitolo seguente, come introduzione all'argomento che vi sarà trattato: l'antitesi elementare sacerdozio/regalità.

Capitolo XVII

LA CACCIATA DEI RE

1.

La Mesopotamia accoglie l'istituto regale, ma, come si è detto, subordina il re al ritmo cosmico pretendendo la sua mortificazione rituale annua in occasione di una solenne festa di capodanno che non trova riscontro in Egitto. In Roma possiamo congetturare tanto la solenne festa di capodanno, quanto la mortificazione annuale del re in connessione con la festa stessa: il capodanno solenne sarebbe quello di marzo; la mortificazione regale sarebbe la fuga rituale del re (*Regifugium*) che precede il capodanno di marzo. Diciamo « sarebbe » e parliamo di congettura, perché in epoca storica (repubblicana) la solennità del capodanno di marzo non è poi tanto tale: altrettanto solenne, se non più, è il capodanno di gennaio, quello che finisce per imporsi come l'unico documentato dai calendari. Quanto alla mortificazione del re, si ha una doppia finzione rispetto alla Mesopotamia: là si fingeva ritualmente di « mortificare » il re-sovrano (reale), in Roma si fingeva di « mortificare » un sacerdote che si fingeva fosse il re.

Con quest'ultima osservazione notiamo uno sviluppo differenziato dell'antitesi elementare re/sacerdote, proposta a suo tempo: in Mesopotamia il re-sovrano è subordinato, oltre che al ritmo cosmico annuale, al sacerdote, il quale è l'esecutore materiale della umiliazione del re, che culmina nello schiaffeggiamento del re da parte del sacerdote; a Roma, dove non c'è nessun sacerdote ad umiliare il re — che del resto non è un re-sovrano, ma è un sacerdote egli stesso —, troviamo che è il re che procede alla propria umiliazione fuggendo davanti al popolo riunito in comizio. Potremmo dire che in Roma è il popolo ad umiliare il re; il che è chiaramente espresso da una tradizione secondo la quale il *Regifugium* era una festa che commemorava la cacciata dei re. Certamente non assumiamo questa spiegazione per risalire alle origini del

rito, ma altrettanto certamente dobbiamo considerarla valida per documentare la realtà-funzione storica del rito stesso, per cui il re non si umilia davanti ad un sacerdote, esprimendo l'antitesi ele-elementare re/sacerdote, ma si umilia davanti al comizio, esprimendo così una nuova antitesi: re/popolo.

C'è relazione tra vecchia e nuova antitesi? In astratto potremmo dire di sì. Potremmo intendere la « cacciata dei re » come lo sviluppo romano della contraddizione interna all'istituto regale che abbiamo a suo tempo formulato sotto la specie dell'antitesi elementare re/sacerdote. Purché si ricordi che tale antitesi non va intesa nel senso di un « laico » contrapposto ad un « religioso », ma semplicemente come un conflitto di potere tra autorità regale e autorità templare. E si ricordi anche che abbiamo distinto tra l'antitesi intesa come contraddizione interna all'istituto monarchico (congenita, in quanto derivata dal formarsi di una regalità in funzione unificante di un paese, l'Egitto, ordinato settorialmente per territori templari), e le sue espressioni condizionate dall'esterno, e cioè dalle differenti culture pre-monarchiche che hanno accolto ed elaborato a loro modo l'istituto. Ora, dal punto di vista dell'autorità, diremmo: l'antitesi elementare re/sacerdote, una volta tradotta in antitesi tra autorità ereditaria e autorità non ereditaria, come connotativa la prima della regalità e la seconda del sacerdozio, poté diventare in Roma l'antitesi re / popolo che ha determinato la cacciata dei re.

La questione è: possiamo utilizzare l'ereditarietà come segno connotativo, per la sua presenza o assenza, della regalità in contrapposizione al sacerdozio? Quanto si è detto circa la funzione dell'enfasi genetica per l'edificazione dell'istituto regale, a questo punto dovrebbe permetterci tranquillamente di adottare un simile criterio. D'accordo che conosciamo anche sacerdoti ereditari, ma il nostro discorso ha senso a partire da un momento originario *documentabile* (e non congetturale!), nel quale si contrappone la regalità egiziana, per cui è fondamentale l'ereditarietà, al sacerdozio di tipo mesopotamico, per cui l'ereditarietà oltre a non essere fondamentale non è neppure documentata; anzi la documentazione

ci dice il contrario: se risaliamo il più possibile nella storia della Mesopotania, troviamo un « sommo sacerdote » sumerico, l'*en*, il capo del tempio e del suo territorio, il « residente » del tempio, il quale entrava in carica a mezzo di un rito divinatorio e non per essere il figlio del suo predecessore. Superata, come gran parte di questo libro ci permette di superare, la questione della discriminazione tra potere regale e potere sacerdotale in base all'ereditarietà, c'è un'altra questione: può essere assunta l'ereditarietà stessa come motivo romano della cacciata dei re? Rinviamo la risposta al momento opportuno, quando cioè avremo tutti gli elementi per impostare correttamente la questione, che a questo punto richiederebbe una risposta astratta dai fatti concreti, quale che essa sia.

Se poi, sempre in vista di una correlazione tra vecchia antitesi (re/sacerdote) e nuova antitesi (re/popolo), quella che porta alla cacciata dei re, lasciamo il ragionamento astratto e guardiamo concretamente alla situazione determinata dalla cacciata stessa, questi sono gli elementi che dovrebbero essere presi in considerazione: il re è ridotto al rango di sacerdote; questo re-sacerdote (*rex sacrorum*) è subordinato al pontefice massimo; è privato della funzione augurale, la quale è esplicata da altri sacerdoti (*augures*); gli resta la funzione di qualificare il tempo (ma sotto stretta sorveglianza dei pontefici che con la *publicatio* di un calendario scritto in un certo senso nullificano l'azione del *rex*) e di determinare di capodanno di marzo (ma che poi sarà sostituito dal capodanno di gennaio). È una vittoria del sacerdote sulla regalità? In un certo senso sì. Laddove la regalità ha vinto sul sacerdozio, e cioè in Mesopotamia, si congettura di solito la trasformazione del sacerdote templare in re. Nella Roma storica che si edifica dopo la cacciata dei re, troviamo documentato il contrario: il re è stato trasformato in sacerdote. Eppure dovremmo parlare, più che di una vittoria del sacerdozio, di una vittoria del popolo romano, almeno a partire dalla fase storica documentata: il potere (l'*imperium*) non passa dal re ad un sacerdote, ma passa dal re ad un magistrato eletto dal popolo. In questi limiti diciamo che l'antitesi

re/sacerdote trova uno sviluppo romano in cui al sacerdote si sostituisce il popolo (più precisamente: un suo magistrato).

In questo discorso abbiamo metodicamente rifiutato una dialettica sacro/profano, o religioso/civico che dir si voglia, perché non relativizzabile ai fatti esaminati nella loro considerazione comparativa per un arco di tempo che deve comprendere anche il periodo anteriore alla cacciata romana dei re. Infatti soltanto dopo questo evento, e con la formazione della *res publica*, la dialettica religioso/civico (e nel religioso, la dialettica sacro/profano) diventa relativizzabile ai fatti, e quindi utilizzabile per la loro intelligenza [1]. D'altronde, anche quando parliamo di fatti romani successivi alla cacciata dei re, la dialettica religioso/civico si può presentare *in fieri*, e dunque essa stessa come un « prodotto » più che come un « producente »; il che è dimostrato, nel nostro caso, proprio dalla contrapponibilità del capodanno di marzo al capodanno di gennaio, che non è contenibile nella dialettica religioso/civico come i più vorrebbero, attribuendo il primo alla religione e il secondo all'ingresso in carica dei consoli; così che si parla di un capodanno religioso, mantenuto come una sopravvivenza, in marzo, e di un capodanno civile, in gennaio, che avrebbe preso il sopravvento per una specie di processo di lacizzazione.

Tutto ciò per dire: se il re-sacerdote *faceva* con il suo rito il capodanno di marzo, così come il magistrato *faceva* con il suo ingresso nella carica il capodanno di gennaio, questo non significa che il re-sacerdote è contrapponibile al console come il religioso si oppone al civico, perché la contrapposizione storica è tra re-sovrano e console, tra regalità e magistratura consolare, come tra un prima e un dopo la cacciata dei re, ma sempre sul piano del « civico »; e diciamo « civico » tra virgolette perché era correlato

[1] È un assunto metodologico che ho acquisito in una ricerca quasi specifica (*Lo stato come conquista culturale*, Roma 1975): implicitamente fonda buona parte del presente libro, ed esplicitamente è stato utilizzato in almeno 3 occasioni: alle pagg. 148, 213 e 349, con le relative note (in particolare v. la nota 1 di pag. 349).

e non contrapposto al « religioso », così come dimostrano le incombenze sacrali dell'antico re-sovrano (tanto che anche dopo la cacciata dei re si è dovuto conservare un *rex sacrorum*), e quelle del nuovo magistrato che sono molte e di varia natura. E se è azzardato contrapporre un religioso a un civico per quel che riguarda i « determinatori » del capodanno, altrettanto lo sarà parlare di un capodanno « religioso » contrapponibile ad un capodanno « civile ». Se pretendiamo di scorgere nel suo farsi la dialettica religioso/civico — di cui certamente la formulazione di un *rex sacrorum* al posto del re-sovrano va considerata come un importante fattore —, vediamo che anche per Roma la definizione di un « anno civile » ostacola e non agevola la comprensione dei fatti. O almeno l'ostacola se lo si vuole contrapporre all'anno che comincia in marzo definendo quest'ultimo « anno religioso ». Più che « religioso » noi lo chiameremmo « regale », vista la parte che vi ha il *rex sacrorum*; e allora ricorderemmo che per l'Egitto proprio l'« anno regale » — quello che computava la vita del faraone, e non gli anni tropici né le lunazioni — viene dagli studiosi sbrigativamente considerato « civile » (cfr. sopra, pag. 451). E ne trarremmo una lezione: se si fa storia, si deve fare a meno di certe categorie prese come assoluti.

2.

L'opinione stabilita, quasi un pregiudizio da cui è difficile liberarsi, è che in Roma si avesse un capodanno religioso in marzo, mentre il capodanno civile sarebbe stato quello di gennaio. Il capodanno civile, distinto dal capodanno religioso e poi prevalente su di esso, sarebbe dovuto al fatto che a partire dal 153 a.C. i consoli cominciarono ad entrare in carica il primo gennaio, mentre prima, ma soltanto dal 222, entravano in carica alle idi di marzo. Insomma, si sarebbe persa la coincidenza tra anno religioso e anno civile con il 153; e questo già basterebbe per rilevare come, fin quando la coincidenza c'era, resta inutilizzabile la dialettica religioso/civico per quel che riguarda il calendario. Senonché le cose non

sono così semplici. La coincidenza c'è prima del 153, ma soltanto a cominciare dal 222 e non da sempre; il che significa che la scelta del capodanno di gennaio per il 153 e gli anni seguenti, va equiparata alla scelta del capoanno di marzo per il 222 e gli anni che seguirono fino al 153: o entrambi i capidanno sono « religiosi » o entrambi sono « civili ». L'alternativa si supera ammettendo che entrambi fossero ad un tempo e religiosi e civili, e cioè annullando di fatto la dialettica religioso/civico o utilizzandola in senso nuovo: il capodanno di marzo era religioso e divenne anche civile a partire dal 222; il capodanno di gennaio era religioso ma divenne anche civile soltanto a partire dal 153. Come a dire: la religione romana offriva *almeno* due potenziali capidanno che diventavano attuali soltanto quando venivano scelti come inizio del consolato. Diciamo « almeno » perché, lo vedremo subito, i capidanno potenziali che la religione romana contemplava regolarmente, fossero scelti o no per l'ingresso in carica dei consoli, erano più di due.

Del capodanno di marzo e della sua « religiosità » si è parlato in dettaglio nel capitolo precedente. Circa la « religiosità » del capodanno di gennaio ricorderò poche cose essenziali: *Ianuarius* è il mese che prende nome da *Ianus* il dio di ogni inizio, e già questo basterebbe a fare di gennaio il mese adatto ad ospitare un capodanno religioso; comunque il primo gennaio era un capodanno che si celebrava religiosamente a livello pubblico e privato. Per quanto riguarda il livello pubblico, vi aveva luogo un sacrificio a Giano celebrato quasi certamente dal re sacrale (che per le sue incombenze venne da Wissowa definito il sacerdote di Giano), e dunque anche l'anno che comincia in gennaio potrebbe considerarsi « anno regale » allo stesso titolo dell'anno che comincia a marzo. Sempre a livello pubblico un'azione sacrale spettava anche ai consoli, i quali salivano sul Campidoglio seguiti da un corteo biancovestito e sacrificavano solennemente sull'ara antistante il tempio capitolino. A livello privato, il primo gennaio era considerato una festa di capodanno: si scambiavano tradizionalmente doni beneauguranti (*strenae*) e si faceva attenzione agli atti e alle parole

che si pronunciavano, come se potessero influire a determinare il corso dell'anno a venire. Infine, circa la posizione calendariale di questo capodanno di gennaio, ricordiamo che esso era preparato dal mese di dicembre quando avevano luogo diverse feste a carattere di fine d'anno, tra cui la più nota in tal senso è quella dei Saturnali.

Un terzo capodanno aveva luogo il 21 aprile, il giorno commemorativo della fondazione di Roma. Era certamente capodanno, almeno degli anni contati *ab urbe condita*. Due tardi calendari (i Fasti prenestini e i Fasti esquilini) lo definiscono « capodanno dei pastori ». Anche questo capodanno è preparato dai giorni che lo precedono, così come il capodanno di marzo è preparato dalle feste di fine d'anno di febbraio (noi abbiamo considerato i *Terminadia* e il *Regifugium*), e quello di gennaio dalle feste di fine d'anno di dicembre (i *Saturnalia* soprattutto). Il periodo preparatorio del 21 aprile è in parte contenuto nello stesso mese: vi si realizza una precosmicità caratterizzata, tra l'altro, dal « fortuito » e dal « gratuito », rispetivamente rapresentati dalle dee Fortuna e Venere; questa condizione viene a cessare con la fondazione di Roma, intesa come ingresso nel « cosmico » in cui vige la responsabilità e si elimina l'irresponsabilità (il « fortuito » e il « gratuito »).

Un quarto capodanno era l'inizio di agosto. Livio (3, 6, 1), per giustificare l'ingresso in carica al primo d'agosto da parte dei consoli del 463 a.C., dice che quel giorno « era allora il capodanno ». Si ripete il caso di marzo e di gennaio sui cui capidanno, visti in una prospettiva liviana, si potrebbe dire: nel 222 i consoli entrarono in carica alle idi di marzo perché quello era allora il capodanno; nel 153 i consoli entrarono in carica il primo gennaio perché quello era allora il capodanno. Nella nostra prospettiva, invece, ribadiamo che la religione romana offriva vari capidanno per l'ingresso in carica dei consoli, e che il primo d'agosto era uno di questi. Il capodanno d'agosto è anch'esso calendarialmente rilevato mediante un precedente periodo di fine d'anno: possiamo, al riguardo, dire addirittura che luglio, il mese preparatorio di agosto, ripete parzialmente il mese di febbraio, preparatorio del capo-

danno di marzo, stabilendo un sorprendente parallelismo tra luglio-agosto da un lato e febbraio-marzo dall'altro [2].

Potremmo prendere in considerazione anche un quinto capodanno. Si tratta delle idi di settembre, la cui celebrazione comportava: un banchetto solenne che aveva per commensale Giove (*epulum Iovis*), il quale dio partecipava in effigie; l'esecuzione di « giuochi » (*ludi magni* o *Romani*). che potrebbero ripetere la funzione calendariale che noi abbiamo attribuito all'agonistica greca; e infine, ciò che soprattutto qui ci interessa, l'affissione di un chiodo (il *clavus annalis*) su una parete del tempio capitolino, che, secondo Livio, serviva a registrare gli anni, partendo dalla fondazione di quel tempio. Le idi di settembre, con l'*epulum Iovis* e il computo degli anni del tempio di Giove Capitolino, parrebbero il capodanno di un anno « gioviale » (o *dialis*), e cioè « di Giove », il quale farebbe da contraltare ad un anno « gianale » (o *ianalis*) e cioè di Giano, con il capodanno a gennaio. Soffermiamoci un po' su questo « capodanno gioviale » che, pur avendo segnato talvolta l'ingresso in carica dei consoli, sembra essere incompatibile con l'autorità consolare.

L'incompatibilità derivá formalmente dal fatto che la legge di fondazione del tempio capitolino prescriveva che ad affiggere il *clavus annalis* fosse il *praetor maximus*, titolo che se poteva andare bene in epoca monarchica, non andava più bene in epoca repubblicana quando la *maxima praetura* era esercitata collegialmente; *maximus* non andava bene per nessuno dei due consoli: nessuno dei due poteva essere *maximus* rispetto al resto dei Romani, e se uno dei due avesse dovuto « primeggiare » sull'altro, sia pure per la sola incombenza del *clavus*, sarebbe comunque stato *maior* e non *maximus*. Perciò, dice Livio (7, 3), fu affidato l'incarico ad un *dictator clavi figendi causa*, e cioè ad un « dittato-

[2] Su questo parallelismo invito a leggere A. Brelich, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, 2ª ed., Roma 1976, pagg. 131 sgg.: la relazione tra i due periodi viene rinvenuta per mezzo del farro, mietuto in luglio e messo a consumo nel febbraio successivo.

re in funzione dell'affissione del chiodo », perché « maggiore era l'*imperium* » della dittatura rispetto al consolato. Poi la cerimonia cadde in disuso — continua Livio — ma non si tardò a ravvisarne l'importanza « di per sé »; con il che Livio intende: a prescindere dalla funzione cronologica. La funzione cronologica, come attesta la legge di fondazione del tempio capitolino, era tipicamente « regale », tanto da cadere in disuso in epoca repubblicana; e tuttavia dovendo essere riesumato il rito dell'affissione, indipendentemente dalla funzione cronologica e in funzione, come vedremo, sacrale, invece di ricorrere al *rex sacrorum* che continuava le funzioni sacrali del re, si ricorse ad un « dittatore ». Come se il *rex* — che sopra appiamo definito, al seguito di Wissowa, il « sacerdote di Giano » — andasse bene per un « anno *ianalis* » ma non per un « anno *dialis* ». Come se per l'« anno *dialis* », l'anno di Giove, occorresse non un sacerdozio, per es. il *flamen Dialis* (lo specifico « sacerdote di Giove »), ma una magistratura. E, infine, come se la magistratura adatta non fosse il consolato, bensì la dittatura, evidentemente più affine alla « dialità », alla sostanza di Giove il quale regna da solo e non collegialmente.

Nel 363 a.C., l'anno per cui Livio ci ragguaglia sul *clavus annalis* e sulla obliterazione e riesumazione del rito, ci fu una pestilenza attribuita all'ira divina; gli dèi erano tanto irati da non gradire neppure i *ludi magni*, quelli che si tenevano, come si è detto, al capodanno di settembre, e infatti avevano reso impraticabile il luogo della loro esecuzione, il Circo Massimo, mediante una inondazione. Per placare l'ira degli dèi si riesumò il rito di affissione del chiodo al tempio capitolino. Fu creato all'uopo un *dictator clavi figendi causa*: L. Manlio Imperioso. La sua fu una dittatura in piena regola: il *dictator*, come prevedeva la sua magistratura, creò il proprio *magister equitum* (L. Pinario). Ma proprio per essere in piena regola, questa dittatura trasformò l'incompatibilità formale tra l'incombenza del *clavus* e il consolato, in vero e proprio conflitto. L. Manlio, compiuto il rito, volle conservare il potere (l'*imperium*, donde acquistò il *cognomen* di Impe-

rioso) invece di rimetterlo nelle mani dei consoli regolari; alla fine fu costretto a dimettersi con la forza.

Nel 331 a.C. fu creato *dictator clavi figendi causa* Gn. Quintilio che ebbe L. Valerio come proprio *magister equitum*. Non ci furono in questa occasione conflitti politici. Senonché questa volta il ricorso al *dictator* fu dovuto proprio ad un conflitto politico o, se vogliamo, ad una crisi politica: congiure e venefici minarono il consolato di M. Claudio e G. Valerio; si consultarono gli annali pontificali e si trovò il precedente che faceva al caso: « in occasione di certe secessioni della plebe » (la crisi politica!) « una volta fu conficcato il chiodo da parte di un dittatore, e con quel rito espiatorio rientrarono in sé le menti degli uomini alienate dalla discordia » (Liv. 8, 18).

Nel 313 a.C. la creazione del *dictator clavi figendi causa* nella persona di G. Petelio, produsse ancora una volta un conflitto di competenze con il consolato: Livio (9, 28), parlando della guerra sannitica, non sa se attribuire la conquista di Nola a Petelio o al console G. Giunio Bubulco.

3.

Nel primo paragrafo di questo capitolo abbiamo proposto, sia pure come ipotesi di lavoro, una correlazione tra l'antitesi elementare re/sacerdote, interiore all'istituto regale, e l'antitesi repubblicana romana re/popolo; intendevamo questa come uno sviluppo storico particolare di quella, limitatamente all'esercizio dell'autorità, presso una cultura che ha conosciuto e rifiutato l'istituto regale; quasi che la cacciata dei re fosse stata, per dire così, facilitata dalla contraddizione interna alla regalità. L'ipotesi di lavoro, lungi dall'essere invalidata da un'interpretazione dei fatti condizionata dalla dialettica religioso/civico (altra cosa è il sacerdote e altra è il popolo!), ha posto le basi per una problematicizzazione (o storicizzazione) della dialettica stessa. A tale scopo abbiamo preso in considerazione due ordini di fatti significativi concernenti il consolato quale erede o comunque successore della regalità romana:

1) i consoli, nell'esplicazione della loro autorità-funzione civica esplicavano anche una autorità-funzione religiosa, qualificando « religiosamente » il tempo mediante il proprio nome così come in età monarchica lo qualificava il re; esercitavano tale autorità-funzione parallelamente al re sacrale *senza conflitto*; non c'è contrapposizione tra anno civile (determinato dall'ingresso in carica dei consoli) e anno religioso (determinato altrimenti: per es. dal re sacrale) perché l'ingresso in carica dei consoli non avveniva arbitrariamente ma era subordinato ad un capodanno *comunque* religioso; la data d'ingresso dei consoli poté variare nel tempo soltanto perché la religione romana contemplava vari capidanno;

2) il conflitto d'autorità che nell'istituto regale poteva essere indicato dall'antitesi elementare re/sacerdote, non è riprodotto da un eventuale conflitto tra consolato e *rex sacrorum* (quasi tra potere civile e potere religioso), ma semmai tra consolato e dittatura; e tuttavia su un piano che non può essere detto civico in quanto le dittature conflittuali hanno una funzione dichiaratamente religiosa; e non può essere neppure detto religioso in quanto le stesse dittature hanno o rivendicato una funzione civica in concorrenza ai consoli (L. Manlio e G. Petelio) o rimediato ad una crisi civica (Gn. Quintilio) a cui il consolato non era stato capace di rimediare (ma anzi ne era esso stesso minacciato).

Circa i fatti compresi nel punto 1), interessanti sono la varietà romana dei capidanno e la scelta di essi da parte dei consoli per il loro ingresso in carica nelle varie epoche, entrambe le cose potrebbero costituire un tema di ricerca specifica. Certo è che la varietà dei capidanno ci dimostra come mancasse una solennità sul tipo dell'*akitu* babilonese capace di subordinare completamente il re al ciclo cosmico annuale, anche se il *Regifugium* e dunque il capodanno di marzo possono ricordarci qualcosa di simile; la situazione romana è forse più vicina a quella egiziana, dove, come si è visto nel capitolo precedente, manca il capodanno in senso mesopotamico. Del resto, la maggiore affinità con l'Egitto emerge anche da un altro fatto: l'attenzione concreta alle lunazioni; e il *Regifugium* è strettamente legato alla lunazione. Per quanto riguarda la scelta

del capodanno da parte dei consoli, passando in rassegna le possibilità offerte dalla religione romana, troviamo che dei 5 capidanno potenziali, soltanto 4 diventano attuali con l'ingresso in carica dei consoli, e dei 4 uno, quello di settembre, rivela una certa incompatibilità con la magistratura consolare, tanto da richiedere a volte l'intervento della dittatura. Tra questo capodanno e quello (il 21 aprile) che non è mai stato scelto come inizio del consolato, c'è probabilmente qualcosa in comune. Restano dunque 3 capidanno completamente compatibili con l'ingresso in carica dei consoli.

Tutti e tre — i capidanno di gennaio, di marzo e di agosto — sono prodotti da una concezione ciclica del tempo: gennaio concerne il ciclo solare preso in assoluto, dando inizio all'anno dopo la « rinascita » del sole che segue alla sua « morte » solstiziale (in dicembre); marzo, insieme a febbraio in cui « termina » l'anno, concerne il ciclo solare relativizzato alle lunazioni (è il prodotto tipico del calendario lunisolare); agosto concerne il ciclo agricolo, segnando l'anno che comincia dopo la mietitura (luglio). Ora il console continua per questi tre capidanno la funzione regale di riscattare al tempo lineare la loro ciclicità, o, se vogliamo, di riscattare alla storia, differenziandoli, questi cicli che con i loro « eterni ritorni » parrebbero condizionare l'uomo costringendolo a « ripetersi » e non permettendogli di « esplicarsi ». Con l'ingresso in carica dei consoli ogni ciclo acquisisce un nome proprio, quello dei consoli stessi, e sotto tale nome viene registrato negli annali pontificali i quali diventano perciò « libri storici »; potremmo considerare gli annali pontificali come uno sviluppo delle liste consolari le quali, a loro volta, sono la formulazione romana post-monarchica delle « liste dei re » prodotte quasi dovunque sia stato accolto l'istituto regale.

I due capidanno incompatibili con il consolato, e cioè il 21 aprile e le idi di settembre, hanno in comune la facoltà di computare il tempo linearmente; se gli altri tre sono prodotti di una concezione ciclica del tempo, questi due sono prodotti di una concezione lineare. Il 21 aprile, anniversario della fondazione di Roma, serve a computare gli anni *ab urbe condita*; le idi di

settembre, anniversario della fondazione del tempio di Giove capitolino, servono a computare gli anni a partire da quell'evento. Il 21 aprile potrebbe anche essere stato assunto soltanto in un secondo momento per il computo lineare del tempo, ma le idi di settembre con il rito di affissione del chiodo rivelano chiaramente l'originarietà della loro funzione in tal senso; comunque a noi qui non interessa stabilire quando il 21 aprile sia stato assunto come Natale di Roma, ma ci basta che sia stato assunto, giacché soltanto da questa assunzione ha acquistato i caratteri di un capodanno. La conclusione non mi sembra difficile: l'incompatibilità si riduce a « concorrenza »; o più precisamente: non c'è alcun bisogno che il console riscatti alla linearità temporale questi due capidanno, in quanto essi già funzionano in vista della edificazione di un tempo lineare. E funzionano indipendentemente dalla regalità, se non in contrasto con essa: la numerazione degli anni (dalla fondazione o della Città o del tempio capitolino) tiene il posto di una « lista dei re » (e delle successive liste consolari): al re si sostituisce la Città, nel primo caso, e il Tempio, nel secondo; prepotente è la suggestione del contrasto tra istituto regale e città-tempio.

Quando poi dalla suggestione passiamo alla realtà storica, troviamo che la Città non è tanto l'*urbs* quanto la *civitas*, ossia quel « popolo » che nella nostra ipotesi di lavoro abbiamo sostituito al sacerdozio per configurarci lo sviluppo romano dell'antitesi elementare re/sacerdote. Quanto al Tempio, esso non è un tempio qualsiasi, ma è il tempio di Giove « ottimo e massimo », e cioè del detentore della « sovranità » assoluta, probabilmente *diversa* da quella regale almeno nella interpretazione romana del *rex* che ne ha fatto un « sacerdote di Giano » (e non di Giove), certamente diversa da quella dei due consoli nessuno dei quali poteva portare il titolo di « massimo », probabilmente affine a quella del *dictator* che, quale *praetor maximus*, poteva affiggere il *clavus annalis* su una parete del tempio capitolino.

Con quest'ultima considerazione siamo passati ai fatti sopra raccolti nel punto 2). Siamo passati al conflitto d'autorità console/dittatore che dovrebbe ripetere, a suo modo, il conflitto re/sa-

cerdote. Cominciamo con il rilevare che l'affissione del chiodo da parte del *dictator clavi figendi causa* non ha più lo scopo di computare il tempo, dato che è diventata saltuaria. Il nuovo scopo è sorprendentemente tutto l'opposto di quello originario: laddove prima si trattava di esprimere la linearità del tempo, adesso si tratta di esprimerne la ciclicità; laddove prima si agiva in funzione di un tempo sempre irripetibile, adesso si agisce in funzione di un tempo ripetibile. Siamo nella logica dell'« eterno ritorno »[3]: basta affiggere il chiodo e tutto ritorna come prima; così accade che nei « libri storici » (gli annali pontifici) si vada a cercare il « precedente » per riattualizzarlo quando le circostanze lo richiedono, ossia si vada a cercare proprio il « metastorico », che nel caso specifico è la dittatura *clavi figendi causa*; e non fa meraviglia che tale dittatura sconvolga l'ordinamento « storico » rappresentato dai consoli, i quali agiscono nella piena attualità.

[3] Il rito del *clavus annalis* diventa iterazione rituale del mito di fondazione del tempio capitolino. Ed i Romani avevano in effetti un « mito » di questo genere: narrava la resistenza di Terminus (il dio del confine territoriale) a Iuppiter (il dio della sovranità senza confini), come resistenza a cedere la sua area sul Campidoglio perché vi fosse edificato il tempio di Giove Ottimo e Massimo; poi Terminus non viene scacciato, ma viene conglobato nel tempio di Giove: di fatto diventa il centro « terminale » da cui Roma (e la sovranità di Giove) si irradia diffondendosi nello spazio misurato radialmente con la distanza dal Campidoglio (cfr. sopra, pag. 432). Nel nostro caso la metastorica « rifondazione » riproduce la conflittualità (sia divina che umana) anteriore alla fondazione, nonché la soluzione « fondante » l'ordine costituito. A questa distorsione funzionale del *clavus annalis*, richiesta dalla crisi del « tempo lineare », corrisponde una distorsione funzionale rinvenibile anche nel computo degli anni *ab urbe condita*, quando, in crisi del « tempo lineare », la fondazione di Roma viene assunta non più come punto di partenza ma come mito cosmogonico ritualmente ripetibile; nascono allora, o si utilizzano, ai fini di una rigenerazione, cicli come il « grande anno » (un anno di anni) o il *saeculum*: addirittura si poté parlare di rifondazione della città vuoi da parte di Camillo dopo l'incendio gallico che la tradizione poneva nel 365° anno *ab urbe condita*, e cioè alla fine di un ciclo di 365 anni (l'anno di anni, il « grande anno »), vuoi da parte di Augusto che con i suoi *ludi saeculares*, intese inaugurare un nuovo ciclo o *saeculum*.

La conflittualità consolato/dittatura si configura anche in una conflittualità tra una funzione che abbiamo chiamato « gianale » (*ianalis* da *Ianus*) e una funzione che abbiamo chiamato « diale » (*dialis* da *Iuppiter*, il cui sacerdote era detto *flamen Dialis*). La funzione « gianale » era esercitata dal re-sovrano in epoca monarchica, tanto che il re-sacerdote che continua in epoca repubblicana l'azione sacra del re-sovrano può apparire un sacerdote di Giano; e parallelamente, nell'esercizio del potere, è il console a continuare la funzione « gianale » dell'antico re-sovrano. Non c'è dunque conflitto, ma c'è tutt'al più complementarità, tra *consules* e *rex sacrorum*. Il conflitto, semmai, c'è tra funzione « gianale » e funzione « diale » — o si tratta di una dialettica capace di esprimersi come conflitto. La funzione « diale » era esercitata sul piano sacerdotale dal *flamen Dialis*, il sacerdote di Giove; e, probabilmente (stando a quel che si è detto del capodanno « diale » di settembre), dal dittatore sul piano magistratuale. Più che di conflitto parleremmo, comunque, di incompatibilità tra le due funzioni. Il che è attestato dalla tradizione dell'origine di una funzione « diale », distinta dalla funzione « gianale ».

Tale distinzione era attribuita a Numa: questo re esercitò entrambe le funzioni fino ad un certo momento, poi ritenendo incompatibili le funzioni regali (soprattutto quella bellica) con quelle di un sacerdote di Giove, istituì il *flamen Dialis* cui diede vesti e trono di re (Liv. 1, 20). Mediante questa distinzione possiamo risalire ad una antinomia re/sacerdote specificabile con una formulazione del genere: il re regna perché rappresenta Giove in terra e non perché è figlio del re precedente; ma questa fonte d'autorità gli impedisce di essere re in vista della definizione dello spazio (guerra) e del tempo (ritmo umano); si rende pertanto necessario distinguere una autorità « diale » dalla autorità regale (che è poi quella che corrisponde ad una funzione « gianale ») rendendo la prima subordinata alla seconda; sul piano divino viene distinto un campo d'azione di *Ianus* dal campo d'azione di *Iuppiter*, procedendo in senso opposto (e cioè non dalla « regalità gianale » alla « dialità », ma dalla « dialità » ad una funzione

« gianale ») al senso umano-storico, e stabilendo anche un rapporto gerarchico rovesciato: Giove *deve* essere re e non Giano, laddove il sacerdote di Giano è *rex* mentre quello di Giove è *flamen*, ed è tale perché istituzionalmente « incapace » di fare tutto quello che i Romani richiedevano che facesse un re.

A questo punto stabiliremmo la nostra correlazione in cui l'antitesi elementare re/sacerdote non viene risolta da una generica dialettica civico/religioso, ma si esprime *ripetendosi* tanto sul piano del religioso quanto sul piano del civico: *rex sacrorum*: *flamen Dialis* = *consules*: *dictator*[4]. Né questo basta, ma la « replica » dell'antitesi elementare si fa rinvenibile nelle stesse magistrature consolare e dittatoriale, prese di per sé e cioè non relativizzate l'una all'altra. I consoli erano due, e, secondo Mommsen, esercitavano originariamente l'uno una funzione « bellica » e l'altro una funzione « giudiziaria »: noi diremmo che la funzione « bellica » è appunto « gianale » così come la funzione giudiziaria è « diale »; ma, a parte questa interpretazione forse restrittiva, resta il fatto che i due consoli rispondevano alla necessità che un magistrato provvisto d'*imperium* restasse in Roma quando l'altro doveva allontanarsene per le spedizioni belliche, ossia rispondevano alla necessità rilevata da Numa (secondo la tradizione) che un re « diale » non si muovesse dalla Città quando il re « gianale » partiva per la guerra. Quanto poi al *dictator*, sappiamo che la sua carica pretendeva che esso si nominasse come aiutante un *magister equitum*, un comandante la cavalleria, quasi che il dittatore non dovesse avere niente a che fare con i cavalli. Ebbene, questo ipotetico « tabu del cavallo » è una realtà documentata per il *flamen Dialis* a cui era espressamente proibito montare a cavallo. Ecco dunque che anche la dittatura prevede una funzione « diale » esercitata dal dittatore in contrapposizione ad una funzione

[4] Il *regere* del *rex*, continuato dai consoli, potrebbe essere contrapposto al *dicere* del *dictator*, quasi un *dicere fata* e cioè il corrispondente sul piano umano del *fatum Iovis* (la « parola di Giove »), inteso come realtà metastorica (*fatum* quasi un « destino »).

« gianale » esercitata dal *magister equitum*; ma con un rovesciamento gerarchico rispetto a quello stabilito da Numa nel distinguere un re « gianale » da un re « diale »: il *magister equitum* è subordinato al *dictator* proprio come Giano è subordinato a Giove. È una riproduzione eccezionale della gerarchia divina, ma la dittatura fu appunto una magistratura eccezionale.

4.

L'antitesi elementare re/sacerdote può essere rilevata nei suoi sviluppi storici particolari non tanto, o non soltanto, come un conflitto di poteri, quanto come una contrapposizione di funzioni: funzioni necessariamente regali contro funzioni necessariamente non-regali, ma non altrettanto necessariamente sacerdotali. Ci sono elementi necessari alla regalità che, con l'adozione dell'istituto regale, indirizzano una rivoluzione culturale e quindi la formazione di una struttura in cui i tratti specifici della regalità sono messi in relazione-opposizione con ciò che chiameremmo genericamente il non-regale. Per es., essendo l'ereditarietà una caratteristica della regalità egiziana, la proibizione della ereditarietà per le altre cariche egiziane fa di queste, in blocco, un potere non-regale. È chiaro, con ciò, che il non-regale è definibile soltanto a posteriori, soltanto dopo una definizione del regale. E per la definizione del regale è giocoforza attenersi al modello egiziano, al modello la cui adozione fa diventare « re » un capo qualsiasi.

Gli elementi essenziali — o che ci son parsi tali nella nostra ricerca — della regalità sono: potere di qualificare il regno nella dimensione di uno spazio e di un tempo continui; acquisto del potere per ereditarietà (di padre in figlio). Donde il non-regale diventa: qualificazione *mitica* (mediante un mito cosmogonico) di uno spazio circoscritto e *rituale* (mediante riti che ripetono il mito cosmogonico) di un tempo ciclico; acquisizione del potere per fonti diverse dalla ereditarietà. Questo sistema di contrapposizioni si cala perfettamente nella realtà storica della Mezzaluna Fertile ponendo dal lato della regalità l'istituto faraonico e da quello della

non-regalità il sacerdozio templare; e per questo motivo abbiamo espresso nei termini re/sacerdote l'antitesi elementare di cui stiamo parlando. Ma abbiamo appena visto come la sua espressione in questi termini non basta a farci comprendere le realtà romane, e sia pure in quanto la cultura romana è di quelle che hanno conosciuto e rifiutato la regalità. Il modello regale vero e proprio è rinvenibile in Roma soltanto nella tradizione dei sette re, e neppure in tutti e sette: abbiamo visto come certe prerogative si perdono da Romolo ad Anco Marzio; vedremo in seguito come una prerogativa sostanziale, e cioè la trasmissione del potere di padre in figlio, segua esattamente il cammino opposto, ossia si perde a partire dall'ultimo re, Tarquinio il Superbo, e procedendo a ritroso fino a Romolo; per il momento diciamo comunque che un solo re, Tarquinio il Superbo, realizza la discendenza di padre in figlio. In età repubblicana, pur essendosi perduto definitivamente l'orientamento dato dalla ereditarietà, ci è stato possibile distinguere in qualche modo un regale (*rex sacrorum*, *consules*, *Ianus*) da un non-regale (*flamen Dialis*, *dictator*, *Iuppiter*) certamente non calabili nell'antitesi re/sacerdote, ma individuabili a partire dall'antitesi stessa e nonostante gravi difficoltà (tra cui quella di dover definire non-regale il campo d'azione di Giove il dio detentore della sovranità; o regali i consoli nei confronti del dittatore, il quale parrebbe senz'altro un monarca).

Ogni cultura fa caso a sé. Come si è detto a proposito della antitesi elementare regno/città templare, l'acquisizione dell'istituto regale comporterà un assetto diverso a seconda della presenza/assenza della città templare. Quando si diceva ciò si considerava il caso della cultura indo-iranica che, appunto, non conosceva (o non utilizzava) originariamente il tempio. E sin d'allora prospettavamo la possibilità di ridurre, per l'Iran e per l'India l'antitesi spaziale nei termini dell'antitesi re/sacerdote. Bene, è giunto il momento di farlo. Il sacerdozio, nel caso degli indoiranici, sarà particolarmente indicativo perché non è confondibile con alcuna autorità templare.

Nell'India troviamo la formazione di caste, e cioé l'estensione

ad intere classi, tra cui quella dei sacerdoti, del principio gentilizio. Non possiamo affermare con certezza che tale estensione derivi dal modello regale, nel senso che come la regalità passa di padre in figlio così di padre in figlio si trasmette l'appartenenza ad una casta; ma non possiamo neppure escluderlo: l'endogamia di casta potrebbe ricordare l'endogamia della famiglia regnante in Egitto. È un fatto che vediamo formarsi dovunque, e nello stesso Egitto, una aristocrazia che ripete chiaramente il modello dinastico; perché non potrebbe essere successo in India? Quel che ci impedisce di acquisire una simile prospettiva anche per l'India è il nostro concetto di aristocrazia come di una classe guerriera e detentrice del potere; per parlare di una aristocrazia sacerdotale preferiamo dire casta, cadendo inconsciamente in una specie di *petitio principii*. La prospettiva di cui stiamo parlando, invece, è stata tranquillamente assunta da un noto indianista, Jan Gonda, che non esita a definire i *brahmani* vedici « la nobiltà sacerdotale ». E ancora un fatto importante: nel più antico dei *Veda*, il *RgVeda*, manca ogni accenno alla suddivisione in caste, mentre vi è già contemplata la regalità.

La formazione di una casta (sacerdotale o no) dipende dall'enfasi genetica che abbiamo riconosciuto propria dell'istituto regale; in India troviamo documentato l'istituto regale prima della casta; la tesi della dipendenza della casta dal modello regale della ereditarietà non è poi tanto assurda. Quanto alla differenza del prodotto « casta » dal modello « regalità », diremo che essa è data proprio dalla mancanza di una sede (il tempio, trattandosi del sacerdozio indiano) in cui realizzare la successione di padre in figlio. All'interno della casta sacerdotale indiana non si trasmette un trono, ma si trasmettono funzioni (sacrali). È come se, mancando il riferimento spaziale « tempio » si formasse un gruppo umano (la casta) capace di sostituirlo. Mi spiego: la descrizione geografica delle aree di popolazioni nomadiche o con insediamenti precari, dove, cioè, non ci sono città a distinguere i territori o territori denominati come città, viene fatta ricorrendo al concetto

sostitutivo di « tribù ». Bene, mi riferivo appunto ad una sostituzione del genere: in India, dove non c'è la città templare con relativo sacerdozio — ma c'è la citta regale: cfr. sopra pag. 386, nota 4 —, al posto di « tempio » metteremmo « tribù ». Dopo di che è lecito attendersi l'obiezione: la « casta » non è una « tribù » [5].

Per rispondere all'obiezione volgiamo l'attenzione all'Iran. Qui agivano sacralmente i Magi che, per questa funzione sacerdotale, potrebbero essere considerati i corrispondenti iranici dei brahmani indiani. Ancor oggi gli iranisti sono incerti se considerare i Magi una casta sacerdotale (come la brahmanica) o piuttosto una tribù. L'alternativa non nasce da un giudizio e quindi da una qualificazione in un senso o nell'altro di certe realtà obbiettive rappresentate dai Magi; anzi, a seguire queste, i più son d'accordo nel ritenere i Magi una casta e non una tribù. L'alternativa nasce da una notizia-interpretazione di Erodoto (1, 101), secondo il quale i Magi furono una delle sei tribù costituenti la nazione dei Medi. Ora credo di poter affermare che se Erodoto avesse conosciuto la casta dei brahmani avrebbe avuto tutti gli elementi *a lui* necessari per definirla « tribù » (sostanzialmente: endogamia e usi e costumi particolari). E non basta, ma Erodoto dice *genos* per parlare dei Magi, non dice *phyle*; e cioè evidenzia il carattere « genetico » (o « gentilizio ») più che il carattere « tribale ». È la nostra mentalità antropogeografica, di cui si diceva sopra, la quale ci porta a tradurre *genos* come « tribù » e non, per es., « casta », termine usato dagli iberici in senso strettamente gentilizio per indicare tanto la propria aristocrazia, quanto, allorché vi vennero a contatto, quel prodotto culturale indiano che gli Indiani stessi chiamavano *varna*, « colore ».

La situazione indiana (formazione delle caste, tra cui la brah-

[5] E tuttavia Dumézil (*Jupiter Mars Quirinus*, ed. ital., Torino 1955, particolarmente nel capitolo 5) assimila funzionalmente la *casta* indiana dei brahmani alla *tribù* romana dei Ramnes.

manica) è comparabile, nella prospettiva indicata dal presente lavoro, oltre che a quella degli affini iranici (formazione del sacerdozio dei Magi), a quella degli Ebrei connotata dal fenomeno detto « levitismo ». Anche per i Leviti, come per i Magi, si è posta e si pone agli studiosi l'alternativa: una tribù, come vuole la tradizione, o piuttosto una casta sacerdotale? Anche i Leviti come i brahmani erano potenzialmente sacerdoti: si doveva essere nati nella « tribù di Levi » così come si doveva essere nati nella « casta dei brahmani », per poter esercitare il sacerdozio, ma non ogni levita così come non ogni nato nella casta brahmanica esercitava per ciò stesso il sacerdozio, e, quando lo esercitava, non lo esercitava con funzioni comuni a tutti, ma nell'un caso e nell'altro esisteva una differenziazione gerarchica e funzionale.

A questo punto s'impone una considerazione metodologica. La comparabilità tra brahmanesimo, magismo, e levitismo, non è tenuta, nel nostro caso, su di un piano astrattamente morfologico (o fenomenologico). La comune struttura in cui inseriamo il sacerdozio brahmanico, magistico e levitico, è per noi un concreto prodotto storico dovuto alla concomitanza di due fattori: l'acquisizione dell'istituto monarchico e la mancanza di un orientamento templare. Anche Israele, come l'India e l'Iran, acquisisce l'istituto regale; anche Israele manca di un orientamento templare tradizionale (ha l'Arca al posto del Tempio); anche in Israele si forma una casta sacerdotale (sacerdozio ereditario o più precisamente: condizionamento genetico del sacerdozio) in concorrenza con l'ereditarietà regale; anche in Israele tale casta, in mancanza di una sede « templare », si può configurare come una tribù. Ma poi, quando le tribù tradizionali s'insediano in Palestina e da « tribù » diventano « territori », ecco che la « tribù di Levi » si fa diversa dalle altre: mantiene o acquista il caratere genetico-gentilizio e si sottrae ad ogni definizione territoriale, ossia non diventa un « distretto del regno ». La « tribù di Levi », come è noto, non avrà mai un suo territorio nella Terra Promessa; non erediterà mai né territorio né terreni, ma soltanto la sua funzione sacerdotale (la

parte della tribù di Levi è Jahvè [6]). E i leviti, come i brahmani, vivono delle offerte di coloro a cui prestano i servizi religiosi: vivono delle « decime » come si direbbe propriamente se si trattasse di sacerdozio templare.

5.

La casta dei brahmani, in quanto casta ossia pluralità, non è esattamente contrapponibile al re, in quanto « monarca »: non si ripete in India, dove manca il tempio, il conflitto di potere nell'ambitó di una città, che in Mesopotamia contrappone il sacerdote al re. L'opposizione in India è contenuta nei limiti della funzione: la brahmanica contro la regale; né è esatto dire « contro » — anche se, come abbiamo visto a pag. 397, l'opposizione può tradursi nei crudi termini dell'uccisione di un brahmano da parte di un re —, giacché, come appare sin dalla prima documentazione, il servizio brahmanico è fondamentalmente prestato alla regalità [7] — e può diventare anche il servizio prestato ad un re che abbia ucciso un brahmano! Una contrapposizione più esatta, ma neppure

[6] Secondo quanto lo stesso Jahvè ha detto al prototipo sacerdotale Aronne: « Tu non avrai alcun possesso nel loro paese, e non ci sarà parte per te in mezzo a loro; io sono la tua parte e il tuo possesso in mezzo ai figli d'Israele. E ai figli di Levi io do come possesso tutte le decime d'Israele in cambio dei servizi che fanno ... » (Num. 18, 20-21).

[7] Dal che deriva la distinzione nell'azione sacrificale tra l'esecutore e l'offerente nei termini tipicamente indiani per cui l'offerente è considerato il « signore del sacrificio » (*yajamana*). Con ciò rovesciamo la prospettiva comunemente accettata la quale considera la concezione di tale signoria come originaria, senza d'altra parte spiegarne l'origine, e comunque non derivata dalla signoria regale; così che quando, come per es. nel grandioso rito di consacrazione regale (*rajasuya*), il re viene denominato « signore del sacrificio », non si dà alcun rilievo a questo titolo in connessione con la regalità, ma si considera il re stesso alla stregua di un *qualsiasi* offerente. Bene, per noi non è un qualsiasi offerente, ma è il *yajamana* prototipico. Il che s'inquadra nella nostra tesi di un modello regale che, oltre a formare le caste, dà una specifica forma al culto; come del resto avviene anche altrove, ad es. in Egitto la patria dell'istituto regale.

questa in termini di conflittualità, può essere fatta tra casta e casta: tra la casta dei brahmani e quella dei guerrieri (*kshatriya*); questa contrapposizione trova il supporto nella organizzazione in caste e nella funzione (sacerdotale contro guerriera); in tal senso la casta dei guerrieri tiene il posto del re, visto nella sua funzione specifica di « capo della guerra », o, nella prospettiva guadagnata con la nostra ricerca, di conquistatore-definitore dello spazio (il regno) mediante lo strumento bellico.

Il più antico documento storico della cultura indiana non ci permette di considerare le caste anteriori all'adozione dell'istituto regale; tuttavia, finché ci atteniamo al concetto astratto di « funzione », è logicamente possibile parlare di una funzione sacerdotale distinta da una funzione guerriera [8] già prima della importazione

[8] E ammettiamo pure che la distinzione avvenga nel sistema trifunzionale che Dumézil attribuisce ai popoli indoeuropei, e alla cui individuazione tende tutta o quasi l'opera del grande studioso francese. Con l'occasione, e per seguire Dumézil, correggiamo parzialmente quanto abbiamo detto a pag. 495 (al seguito di J. Gonda). Forse non è esatto dire che nel *RgVeda* manchi ogni accenno alle caste, in quanto nell'inno 90 del 10° libro si parla della nascita delle 4 caste fondamentali dal corpo di Purusha, l'« uomo primordiale », dalla cui bocca nascono i brahmani, dalle braccia i guerrieri (*kshatriya*), dalle cosce i produttori di beni (*vaishya*), e dai piedi i servi (*shudra*) intesi come etnicamente differenziati (non *arya*). Tuttavia va notato che secondo l'opinione accreditata, indiscussa, e comunque accettata da Dumézil, quest'inno è molto tardo: si parla di una distanza di secoli dalla composizione del nucleo più antico del *RgVeda*, quello in cui già compare la regalità, che dunque dal punto di vista documentario resta più antica dell'assetto in caste. D'altronde lo stesso Dumézil, oltre ad ammettere che nel nucleo arcaico del *RgVeda* manchi l'accenno alle caste, utilizza ai fini della sua tesi proprio questa mancanza; infatti per lui prima delle caste ci sono le 3 « funzioni » indoeuropee (la sacrale, la guerriera e l'economica) delle quali le caste indiane sono un prodotto storico secondario. Scrive al riguardo in *Jupiter, Mars, Quirinus*, ed. ital., Torino 1955, pagg. 26 sg.: « Se i primi libri del più antico innario non presentano in alcun luogo il sistema tripartito in una forma così sviluppata come lo presentano, invece, certi passi dell'ultimo, essi ne contengono tuttavia il germe, e più che il germe, come fan fede i versi sovente citati del *RgVeda* IV, 50, 8, in cui *brahman, raj* e *vis*, cioè le radici dei nomi successivamente assunti dalle caste, sono ravvicinati, e appunto allo scopo di definire le loro relazioni reciproche ».

della regalità e della seguente organizzazione in caste. Avremmo così una sequenza logica di questo genere: una cultura in cui si distingue tra funzione sacerdotale e funzione guerriera accoglie l'istituto regale; il re viene individuato in un capo che esercita la funzione guerriera e non la sacerdotale. Ma la sequenza logica conduce ad un primo rilievo storico: *a*) la regalità si presenta già come un costrutto potenzialmente antitetico al sacerdozio (antitesi elementare re/sacerdote); *b*) comunque la sequenza logica non è universale: la Mesopotamia ha trasformato in re un « residente » templare; *c*) la sequenza logica da noi formulata, non essendo un universale, ha dunque la possibilità di differenziare come un prodotto storico l'India da altre culture; *d*) sempre allo scopo di una individuazione storica va notata per l'India la mancanza di una *leadership* sacerdotale — tipica delle culture del tempio — da contrapporre alla *leadership* guerriera. Il tutto ci porta a proporre una sequenza storica che tenga nel debito conto la sequenza logica: acquisizione dell'istituto regale; formazione di una casta sacerdotale che ripete per una « oligarchia » il modello « monarchico » fondato sul diritto di sangue; formazione di una casta guerriera che ripete il modello oligarchico sacerdotale, distinguendosene per la funzione la quale è invece riferibile alla regalità; donde i *rajah* son tratti da questa casta, o si considerano appartenenti a questa casta, la quale oltre che *kshatriya* ha anche il nome regale di *rajanya*.

L'organizzazione in caste che in qualche modo diffonde la prerogativa gentilizia regale, e pertanto la vanifica nella sua sostanza « monarchica », ha forse impedito che l'antitesi elementare re/sacerdote portasse a soluzioni radicali sul tipo della romana « cacciata dei re » o all'alternativa opposta che potremmo tipologicamente configurarci come una « cacciata dei sacerdoti ». Certamente in India non ci fu né una cacciata dei re, né una cacciata dei sacerdoti. Ma ci sono gli elementi per la ricostruzione di un conflitto che, presso a poco all'epoca in cui Roma ebbe la sua cacciata dei re (VI sec. a.C.), si espresse in una specie di « cacciata dei brahmani »; stiamo parlando della rivoluzione religiosa anti-

sacerdotale che portò al buddhismo, tanto per dire il suo effetto più grandioso. In tal senso diventa importante il fatto che Buddha viene considerato tradizionalmente d'estrazione regale, e dunque appartenente alla casta guerriera. E sempre in tal senso osserviamo come il primo tentativo di costituire uno stato indiano, un Grande Regno retto da un Gran Re, viene fatto dal re buddhista Ashoka, presso a poco all'epoca in cui la Roma repubblicana cominciava la sua espansione imperiale affrontando per la prima volta Cartagine (III sec. a.C.).

Comunque, se in India parleremmo di « cacciata dei brahmani » soltanto in senso figurato, per l'Iran abbiamo ben documentata una vera e propria « cacciata » dei Magi. Ci fu un apposito decreto di Serse che, sempre all'epoca in cui Roma cacciò i suoi re, espelleva i Magi dal regno persiano[9]. Ciò non aggiunge niente a quanto si diceva in precedenza sui casi propri della storia dell'India; ma può servirci da orientamento nella impostazione corretta dei problemi che ci si presentano quando si tratta di calare nella storia quella contraddizione interna all'istituto regale che abbiamo chiamato antitesi elementare re/sacerdote, anzi, parleremmo addirittura di un orientamento per la preliminare problematicizzazione dell'antitesi elementare stessa e della sua possibilità di tradursi da nozione fenomenica in nozione storica. A tale scopo proponiamo o riproponiamo, dopo aver considerato l'elemento « gentilizio » nella cultura indiana, l'altro elemento regale, ossia la qua-

[9] Naturalmente il decreto di Serse non va preso come atto dispotico e arbitrario. Va invece inquadrato in una struttura storica in cui sia possibile organizzare diversi elementi: *a*) tentativo da parte del sacerdozio di sostituirsi alla regalità, che una tradizione riferita da Erodotto (3, 61-79) esprime come tentativo di un Mago di farsi passare per figlio del re Ciro e di regnare al posto di Cambise; *b*) distacco di una religione sacerdotale (« zoroastrismo ») da un mazdeismo etnico inteso alla edificazione dell'impero persiano (cfr. sopra, pag. 391); *c*) formazione del cosiddetto « zurvanismo » il quale sottrae alla regalità la facoltà di determinare il tempo (*zurvan*), e il Tempo stesso diventa una personificazione divina (Zurvan) trascendente la storia, il tempo storico in cui si esplica la regalità.

lificazione spazio-temporale, nei termini fissati a pag. 493, ossia all'inizio del paragrafo 4 di questo capitolo che ci avrebbe portati a parlare dell'India quale esempio di una cultura senza templi.

Ora cominciamo col rilevare che, da un punto di vista fenomenico e funzionale, in India troviamo l'altare al posto del tempio mesopotamico. Lasciamo parlare il fenomenologo Eliade che certamente, al riguardo, ne sa più di noi [10]. « Nell'India vedica un territorio era legalmente preso in possesso con l'erezione di un altare del fuoco dedicato ad Agni. Ma una tale costruzione non era che l'imitazione microcosmica della Creazione ... Erigendo l'altare, si ripeteva la cosmogonia: in questo modo il territorio che si veniva ad occupare passava dallo stato caotico allo stato organizzato; esso era " cosmicizzato " ». E la cosmicizzazione non si limitava alla dimensione spaziale, ma coinvolgeva la dimensione temporale: « L'altare vedico è, seguendo la felice formula di Paul Mus, il Tempo materializzato. Il *Satapatha Brahmana* (X, 5, 4, 10) lo dice molto chiaramente: " L'altare del fuoco è l'Anno ... Le notti sono le pietre di cinta, 360, perché le notti dell'anno sono 360. I giorni sono i mattoni *yajusmati*, perché di questi ce ne sono 360; ora 360 sono i giorni dell'anno ". La costruzione di ogni nuovo altare vedico ... non solo ripete la cosmogonia, ma costruisce anche l'Anno, vale a dire rigenera il Tempo " creandolo " di nuovo ».

Il brahmano ha dunque gli strumenti per la cosmicizzazione dello spazio e del tempo, operando nel sistema dell'« eterno ritorno » (spazio conchiuso e tempo ciclico orientati dal mito cosmogonico). Il suo campo d'azione è la non-regalità, nel senso stabilito sopra; ossia è la condizione dalla quale muove la regalità per affermare se stessa. La legale presa di possesso del territorio di cui ci parla Eliade non concerne il brahmano, ma concerne il suo

[10] M. Eliade in un convegno internazionale sul simbolismo dei monumenti religiosi tenutosi a Roma nel 1955, ha svolto una relazione in cui venivano equiparati il tempio babilonese e l'altare vedico. I due passi citati, concernenti l'altare vedico, si trovano alle pagg. 66 e 68 degli atti di quel convegno pubblicati col titolo *Le symbolisme cosmique des monuments religieux*, Roma 1957.

committente: a livello del regno, chi possiede legalmente il territorio è il *rajah* per il quale viene eretto l'altare di Agni. Dunque: il brahmano possiede gli strumenti della sovranità, ma non la sovranità. Quanto al re, da questo punto di vista, non possiede gli strumenti cosmicizzanti brahmanici, ma è lui stesso strumento di cosmicizzazione. Diventa tale con il grandioso rito di « consacrazione », il *rajasuya*, per il quale anch'egli, come l'altare, diventa l'Anno, ma a differenza dell'altare che « materializza il Tempo » e lo rappresenta pertanto in forma statica annullandone il corso (come gli « eterni ritorni »), il re « produce » ritualmente proprio il corso del tempo: le 3 stagioni e i 12 mesi. A differenza dell'altare che costituisce una « centralità » immobile, il re acquista nel corso del rito una « centralità » mobile: dove egli sta, lì sta anche il « centro ». Un movimento previsto dal rito ripete non già un mito cosmogonico, ma un'attività tipica del re guerriero calato nella storia: il re che guida una guerra di razzia, il presupposto indiano della guerra di conquista. Questo stesso movimento rappresenta ad un tempo la guerra-razzia e il moto solare: congiunge la dimensione spaziale (misurata con la « scorreria ») e la dimensione temporale (misurata con il « corso » solare); è potenzialmente lo spazio-tempo storico misurato dalla durata e dalle imprese di un re.

6.

Quando il re, nel rito indiano, compie il giro del sole, non *imita*, ma *sostituisce* il sole. Come, del resto, sostituisce nel corso del rito tutte le divinità che organizzano l'universo indiano: prende i loro nomi e le loro qualità. Ad un certo punto del rito sostituisce persino il brahmano: questo titolo gli viene conferito al termine del giro-razzia, quando si siede sul trono; egli è ormai uno « strumento » che non deve essere posseduto da altri (i brahmani) che da sé.

C'è la possibilità anche nella cultura indiana, dunque, di una valutazione della storia mediante lo strumento regale. Senonché la

potenziale valutazione diventa una svalutazione attuale. Il modello regale si moltiplica nell'organizzazione in caste, come si è detto sopra circa il fondamento gentilizio, e perde la sua efficacia strumentale. Tutti gli appartenenti alle tre caste superiori hanno la possibilità di diventare « signori del sacrificio », hanno la facoltà di sperimentare la condizione di re senza peraltro avere lo spazio storico per esplicarne le funzioni. Da questa situazione emerge un altro tipo di « sovranità » [11]: quella di chi possiede non già un territorio, ma gli strumenti sacrali; emerge la sovranità del brahmano che mediante i suoi strumenti concede a tutti l'esperienza regale, ma, come contropartita, sottrae a tutti l'esperienza storica.

Il campo d'azione del brahmano, si diceva sopra, è costituito dal non-regale; se dunque con la sovranità regale si entra nella storia, con la sovranità brahmanica se ne esce. Il brahmano non conquista lo spazio-tempo storico, ma conquista l'universo; la sua azione non « cosmicizza » un regno storico, ma « cosmicizza » tutta la realtà. Il documento scritto, in India, non attesta le imprese regali, ma attesta le imprese brahmaniche, ossia ciò che noi chiamiamo la speculazione brahmanica: si parte dall'azione rituale, l'« impresa brahmanica » che costituisce gran parte dei *Veda*, e si arriva alla concettualizzazione degli effetti di quella prima « impresa » visti come altrettante « imprese », debitamente registrate nei *Brahmana* e nelle *Upanishad*. La storia stessa viene concettualizzata, e « destorificata »: si fa un divenire cosmico, il *rta*, a cui l'uomo deve adeguarsi; non c'è alcun soggetto di storia, alcun protagonista, ma tutti sono oggetti di questa « storia destorificata », la quale, come *rta*, è l'unica « protagonista ». Al concetto di *rta* si arriva dopo un'esperienza della storia ottenibile soltanto con l'acquisizione dell'istituto regale; la dinamica cosmica con-

[11] È ciò che Dumézil chiama « sovranità magica » contrapponendola ad una « sovranità guerriera ». Con riferimento tanto a Dumézil quanto a quel che si è detto in questo stesso capitolo a proposito di Roma, potremmo chiamarla anche « sovranità diale » in contrapposizione ad una « sovranità gianale ».

tenuta nel concetto di *rta* era del tutto ignota all'assetto originario mesopotamico, quello della città templare. Quanto al termine *rta* esso è linguisticamente affine al latino *ritus*; non vorremmo dedurre troppo da questa affinità, peraltro discutibile e discussa, ma, anche a prescindere dall'indicazione etimologica, è un fatto che i brahmani e cioè i « sovrani » della tecnica rituale abbiano configurato l'universo come un grandioso « rito » in svolgimento; la destorificazione della storia, possiamo dire, è stata ottenuta a livello brahmanico mediante la sua ritualizzazione.

Ciò contrasta, apparentemente, con la funzione che a suo tempo abbiamo attribuito al rito inteso quasi come uno strumento per calarsi nella storia; ma in realtà questa sarebbe una interpretazione restrittiva della nostra formula in cui il rito era genericamente messo in connessione con il passibile d'intervento umano. Ora, in India, come altrove, il rito concerne il passibile d'intervento umano, e quanto maggiore è l'importanza del rito tanto maggiore è lo spazio in cui l'uomo può intervenire; e tuttavia in India non qualsiasi uomo ha questa facoltà, bensì soltanto il « possessore dei riti », il brahmano, la cui « sovranità », dunque, e non il rito in sé, impedisce alla restante umanità di « intervenire » e di farsi protagonista della propria storia.

Né dobbiamo, d'altra parte, considerare la « sovranità brahmanica » come un privilegio di casta da difendere a tutti i costi, quasi che l'azione dei brahmani fosse contenibile nella edificazione del privilegio stesso. La speculazione dei *Brahmana* e delle *Upanishad* sta a dimostrare il contrario. La « sovranità brahmanica » si esplica in funzione della cultura che l'ha espressa, e inevitabilmente indirizza questa cultura nel senso denunciato dall'enfasi rituale: tutto è passibile d'intervento umano. Solo che questa « scoperta » essendo mediata dalla funzione sacerdotale e non da quella regale non ha condotto ad una valorizzazione della storia e della responsabilità personale, come per es. a Roma, ma ha condotto ad una valorizzazione dei « poteri metastorici » personali. Di qui nasce il processo di interiorizzazione della religione vedica che ha finito per rendere inutile la stessa azione brahmanica, dal momento che

proprio l'azione brahmanica ha svelato il « potere » umano di trovare in sé quella realtà universale che prima sembrava esteriore all'uomo e accostabile soltanto con la mediazione sacerdotale (identificazione della sostanza, *brahman*, dell'universo con la sostanza, *atman*, dell'uomo).

7.

Dall'Oriente all'Occidente greco-romano. Qui, rispetto al mondo indo-iranico, troviamo due differenze: presenza del tempio e rifiuto della regalità. C'è dunque spazio per una esplicazione del sacerdozio templare; tuttavia l'attualità storica è considerevolmente difforme da questa potenzialità logica. All'inizio di questo capitolo si è visto come a Roma manchi completamente la concezione di un sacerdozio templare, tanto che abbiamo dovuto tradurre l'antitesi elementare re/sacerdote in una antitesi propriamente romana re/popolo. Gli unici indizi di un sacerdozio templare sono: il *rex Nemorensis*, che tuttavia è un istituto latino e non romano, e l'edilità, che tuttavia in epoca storica è una magistratura e non un sacerdozio.

Il *rex Nemorensis* porta il nome di re, ma è di fatto un sacerdote. In altra occasione (v. sopra, pagg. 255 sgg.) abbiamo proposto di vedere in questa figura più che un presupposto della regalità, come voleva Frazer, un effetto o prodotto secondario della regalità stessa. Manteniamo ora tale prospettiva ai fini di un inquadramento storico del *rex Nemorensis* sotto il profilo dell'antitesi elementare re/sacerdote. La situazione in cui questo re-sacerdote agisce è definita da due elementi fondamentali: la Lega Latina e il santuario di Diana Nemorense.

Le città della Lega Latina erano altrettante città-regno (di tipo mesopotamico); esse costituivano una specie di confederazione facente capo a due culti comuni: quello di Giove sulla vetta del monte Albano, e quello di Diana aricina in un bosco situato ai piedi del monte stesso, presso il lago che dal bosco (*nemus*) prende il nome di Nemi. La vetta del monte Albano era la sede di

una regalità divina (Giove) operante su tutta la confederazione: al posto di un Gran Re superordinato ai re delle singole città, la Lega Latina aveva un dio, e in tal modo assicurava l'effettiva sovranità territoriale e cioè l'indipendenza di ciascun regno confederato; al posto di un « re del Lazio » si aveva Giove Laziare (*Iuppiter Latiaris*). Il tempio di Diana Nemorense era invece sede di una « regalità » umana, quella del sacerdote templare residente.

Neanche in questo caso le città della Lega Latina correvano il rischio di perdere la propria sovranità territoriale a vantaggio della sovranità laziale di un re superordinato ai singoli regni confederati. Ciò in quanto il *rex Nemorensis* era re altrettanto simbolicamente che Giove. La sua « regalità » era accuratamente destorificata, ossia differenziata dalla regalità storica delle città-regno latine. Mentre i re storici erano re di città, il *rex Nemorensis* era re di un bosco; gli uni erano di famiglia regale e l'altro era di estrazione servile (uno schiavo fuggiasco); gli uni ereditavano la carica dal padre e l'altro la conquistava uccidendo il suo predecessore [12].

La condizione servile del *rex Nemorensis* caratterizzava anche l'edituo (*aedituus*), colui che nella Roma storica potrebbe essere considerato il sacerdote templare. È un « sacerdote templare » completamente privo d'autorità: è ridotto a livello di un « custode » (*custos*) o di un « portiere » (*ianitor*) del tempio; a partire dall'edituo non c'è la possibilità di configurarci un conflitto in cui

[12] Il nostro discorso è valido anche se si accetta il punto di vista della più recente storiografia che nella Lega Latina non ravvisa un'antica confederazione di città-regno, bensì una alleanza di città latine, non più rette da un re o non necessariamente, sorta in funzione anti-romana, e cioè per costituire una comune difesa contro l'espansionismo di una Roma già repubblicana. È valido perché esso non vuole guadagnare alla storia nessun'altra realtà obbiettiva che non sia la tradizione, in quanto documento di una ideologia. Se ci limitiamo all'ideologia essa potrebbe tradursi nella riproduzione della « cacciata dei re » in un sistema in cui la regalità sia « cacciata » dalle città e trasferita in un sacerdote-re del bosco (il *rex Nemorensis*) e in un dio-re delle vette montane o del cielo (*Iuppiter*).

sia calabile l'antitesi elementare re/sacerdote. A partire dall'edituo in generale, forse no, ma se si parte dal particolare edituo di un particolare tempio, quello di Cerere sull'Aventino, le cose cambiano.

Questo tempio, in un certo momento della storia romana, polarizzò una realtà plebea, antigentilizia (e quindi antiregale, se restiamo al diritto di sangue che caratterizza la regalità), in contrapposizione all'assetto gentilizio (patrizio) della Città, sorretto dal (regale) diritto di sangue. In Roma l'usurpazione delle prerogative regali da parte di coloro che « cacciarono i re », portò alla formazione di una « casta » (come in India: ripetizione del modello regale) endogamica e privilegiata: appunto il patriziato. Ora, contro i privilegi di sangue si mosse la rivoluzione plebea che elesse a suo centro il tempio di Cerere sull'Aventino; ed è in questa rivoluzione che ebbe una parte cospicua il « residente » templare, l'edituo di Cerere, il quale era chiamato edile (*aedilis*).

Diremmo che prima di questa particolare emergenza del tempio di Cerere, l'uso del termine edituo o del termine edile era indifferente; ma poi la specializzazione dell'edituo-edile del tempio di Cerere rese necessaria una denominazione differenziata dei « residenti templari », per cui l'*aedilis* fu altra cosa dall'*aedituus*. L'edile divenne un magistrato di parte plebea; e l'opponibilità di questa magistratura al consolato patrizio fu accentuata rendendo collegiale l'edilità come la suprema magistratura patrizia: ai due consoli si opposero così due edili. Se si tiene nel debito conto la vicenda dell'edilità che da « sacerdozio templare » si trasforma in magistratura di parte plebea, ci è dato di riscontrare con l'immediatezza dei fatti il senso della realizzazione romana dell'antitesi elementare re/sacerdote sotto forma di antitesi re/popolo, che all'inizio di questo capitolo sostenevamo con l'argomentazione.

8.

Secondo alcuni studiosi l'emergenza del tempio di Cerere in funzione della rivoluzione plebea, prese a modello l'emergenza del

santuario eleusino di Demetra (la dea che i Romani identificarono con la loro Cerere) in funzione della rivoluzione democratica ateniese. È possibile; ma vale la pena di precisare la differenza storica tra l'eventuale modello greco e la realizzazione romana, almeno nei limiti in cui va differenziata la *demokratia* ateniese dalla *res publica*. Mi riferisco a quanto già detto altrove, parlando della *demokratia*, e specialmente a pag. 235 dove puntualizzavamo come la rivoluzione antigentilizia ateniese trovasse un limite nella sua incapacità di « esportare » la *politeia*, considerata diritto di sangue (un privilegio dei nati in Atene), mentre la rivoluzione antigentilizia romana proseguì fino alle estreme conseguenze, e cioè fino alla esportabilità della *civitas* presso qualsiasi popolo, considerandola una condizione assoluta di vita. Dicevamo in quell'occasione che soltanto a livello mistico (iniziazioni eleusine) si raggiunse in Atene la concezione di una condizione estensibile a tutta l'umanità, ma senza coinvolgere minimamente il livello politico. In questa distinzione tra il *mystikos* e il *politikos* è possibile contrapporre Eleusi ad Atene come il tempio alla città; anche come una sovranità templare ad una sovranità politica quale realizzazione dell'antitesi sacerdote/re?

Il discorso sarebbe lungo. Cerchiamo di riassumerne i momenti essenziali. Atene non ha cariche ereditarie né a vita, mentre la sovranità eleusina è esercitata da un sacerdozio ereditario e a vita, quello degli Eumolpidi; quando questa situazione storica viene proiettata al tempo mitico dei re, diventa: il re di Atene Eretteo combatte contro il re di Eleusi Eumolpo, e muore in battaglia, ma comunque la guerra è vinta da Atene che sottomette Eleusi lasciandole soltanto la sovranità sui misteri, esercitata poi dai discendenti di Eumolpo.

Come se si dicesse: se Atene è guidata da un re, il tempio (Eleusi) viene guidato da un sacerdote-residente che si trasforma in re; c'è così possibilità di un conflitto tra sovranità politica e sovranità templare (antitesi re/sacerdote); nel conflitto ha la meglio l'autorità templare, tanto che il re della *polis*, Eretteo, muore in combattimento; ma Atene, senza re, acquista una autorità poli-

tica capace di estendersi al tempio e tuttavia è costretta a concedere al tempio la sovranità misterica, distinguendo così tra *politikos* e *mystikos*.

Riferiamo tutto ciò a quanto si è detto a suo tempo sulla parte da assegnare alle iniziazioni, misteriche o no, nella rivoluzione antigentilizia greco-ateniese, in vista della formazione dell'« uomo nuovo » sottratto (dal rito trasformante) alla naturalità genetica e riscattato alla *politeia* (cultura); nonché in vista della acquisizione da parte dell'« uomo nuovo » (mediante il rito intronizzante) della « sovranità » che per l'innanzi era stata prerogativa di sangue. E concluderemmo: Atene utilizzò la realtà (templare) eleusina ai fini della rivoluzione antigentilizia, per via della possibilità di contrapporre il santuario alla città (regno o ordinamento aristocratico che fosse) [13]; ma poi la stessa antitesi potenziale condusse Eleusi ad una ulteriore contrapposizione alla città, ora la *polis* democratica, e non in quanto democratica ma in quanto *polis*, così che si giunse a realizzare un *mystikos* completamente differenziato dal *politikos*.

Sia pure dunque il santuario di Eleusi il modello del tempio dell'Aventino; siano pure comparabili Demetra e Cerere come orientamenti di un'azione popolare, rispettivamente in Atene e a Roma, contro l'assetto gentilizio; e, per quel che ci riguarda, in entrambi i casi si può vedere la trasformazione dell'antitesi elementare re/sacerdote nell'antitesi storica re-*aristoi-patres*/popolo-*demos-plebs*. Ma infine il movimento sortito dal santuario eleusino è tutt'altra cosa del movimento sortito dal tempio aventino, il quale non produsse « iniziati » (*mystai*) ma produsse « cittadini » (*cives*). Come tutt'altra cosa della *demokratia* fu la *res publica*: la prima rispondendo ad una logica del potere portò al potere (*kratos*) il *demos* al posto degli *aristoi*, la seconda rispondendo ad una logica civica introdusse gli *iura civilia* al posto degli *iura sanguinis* o *iura gentium*.

[13] Per un approfondimento di questa contrapposizione rinvio al mio *Saggio sul misticismo greco*, Roma 1955, dove tratto l'argomento in un intero capitolo, il 5°, intitolato « La città e il santuario ».

9.

La « generazione » è il concetto astratto che, sin dal titolo del primo capitolo, dà in un certo senso l'avvio al presente libro. E la « generazione » — fattasi nel corso del lavoro sempre più concretamente « enfasi genetica », *genos*, fondamento gentilizio, e addirittura requisito istituzionale della regalità — adesso lo chiude. Il momento culminante della ricerca, quello in cui i termini mito, rito e storia hanno acquistato un senso preciso in una precisa correlazione strutturale, è quando la generazione ci si è rivelata nel suo aspetto concreto e funzionale di trasmissione del potere di padre in figlio, e, in stretta connessione, quando la ereditarietà del potere ci si è rivelata come la *conditio sine qua non* per fare di un qualsiasi capo un re. Adesso, per finire, vedremo come sia anche la *conditio sine qua non* per oggettivare ciò che si è voluto rifiutare, presso culture che hanno conosciuto e rifiutato l'istituto regale. Ci informeranno sulla questione le tradizioni ateniese e romana che, entrambe, contrappongono una regalità imperfetta (rispetto al modello egiziano) e pertanto accettabile, ad una regalità perfetta e pertanto da rifiutare.

La tradizione ateniese sulla fase monarchica pone in origine re imperfetti, in quanto autoctoni, nati dalla terra e non da un *genos* dinastico; proprio per questo sono accettabili; ma poi si viene formando una dinastia, una serie di re figli del re precedente, e proprio per questo si arriva al loro rifiuto. Ma gli Ateniesi, a differenza dei Romani, non si fanno soggetti di una « cacciata dei re ». Essi ricorrono ad un soggetto mitico, il re Codro il quale « caccia » se stesso. Abbiamo già accennato all'autoeliminazione della regalità a proposito della conclusione delle *Fenicie*. Ripeteremo comunque i tratti essenziali della vicenda di Codro: egli è un re totalmente buono che sacrifica se stesso, votandosi alla morte, pur di salvare Atene; è come se si dicesse che la monarchia è buona purché sia capace di autoeliminarsi. E, dopo Codro, gli Ateniesi non vogliono più re per la difficoltà di averne tali da uguagliare Codro.

In luogo della « cacciata dei re » in Atene troviamo, altrettanto funzionale dal nostro punto di vista, la « cacciata dei tiranni ». Ora notiamo come non sia stato il tiranno Pisitrato ad essere cacciato, bensì i suoi figli Ipparco, il quale viene ucciso, e Ippia, che riesce a scappare. Pisistrato andava bene, e del resto si muoveva nel senso della rivoluzione antigentilizia, come si è visto a suo luogo; e sarebbero andati bene anche i suoi figli, i quali continuavano la linea politica paterna, ma, a differenza di Pisistrato, essi avevano ereditato il potere dal padre, e ciò bastava a connotarli negativamente. In essi, e non ancora nel padre, si poteva individuare una insorgenza di tipo regale, proprio per la fonte del potere, e questa insorgenza doveva essere eliminata sul nascere.

In Roma troviamo la vera e propria « cacciata dei re », che, secondo alcuni, ricalca la « cacciata dei tiranni » ateniese. Comunque anche a Roma si puntualizza come oggetto di rifiuto non l'astratta regalità, o una qualsiasi regalità, bensì la regalità definita dalla ereditarietà del potere; quella regalità che si instaura, realizzando completamente il modello egiziano, soltanto con Tarquinio il Superbo, l'unico dei sette re ad essere figlio di re. Anche la tradizione romana pone in origine una regalità imperfetta e perciò buona, ma che si va perfezionando (dal punto di vista del modello faraonico) di re in re, e perciò si va anche deteriorando (dal punto di vista repubblicano). Vediamo al riguardo il costrutto annalistico raccolto da Livio.

Romolo fonda il regno: è re non per privilegio gentilizio ma per aver fondato il proprio regno. Anzi si muove in senso antigentilizio: realizza una rottura dei vincoli di sangue uccidendo il fratello Remo, invece di associarlo al potere; all'incontro associa al potere Tito Tazio, uno straniero, e per giunta neppure latino.

Numa Pompilio regna per essere stato eletto. Non ha alcuna parentela con Romolo. È, come Tito Tazio, addirittura uno straniero: viene fatto venire dalla città sabina di Curi.

Anche il terzo re, Tullo Ostilio, regna per elezione e senza alcun legame di sangue con il suo predecessore. Tuttavia c'è già un

titolo gentilizio che lo porta al trono o gli spiana la via al trono. Viene scelto perché nipote di un Ostilio che aveva combattuto valorosamente nella guerra contro i Sabini. Se l'essere straniero e sabino era stato un titolo di merito per Numa, adesso il titolo di merito è l'essere romano e nipote di un romano che aveva combattuto per allontanare i Sabini da Roma.

Anco Marzio regna per elezione e senza parentela con Tullo Ostilio. Ma con lui comincia a prendere piede la formulazione della ereditarietà come titolo per pretendere il regno. Egli viene scelto perché è nipote (figlio di una figlia) di Numa. E non basta, ma comincia a formularsi l'idea che il regno si debba trasmettere di padre in figlio. Infatti alla morte di Anco c'è il rischio che un suo figlio vanti il diritto al trono. « Ormai i suoi figli erano prossimi alla pubertà. E proprio per questo Tarquinio faceva pressioni affinché si tenessero quanto prima i comizi per eleggere il re; indetti i comizi, quando venne il momento dell'elezione, mandò i ragazzi lontano in una spedizione di caccia » (Liv. 1, 35,1). Tarquinio poteva far ciò in quanto era il tutore dei figli di Anco. E grazie al loro allontanamento, riuscì a farsi eleggere re. In altri termini: il rischio che diventi re il figlio del re precedente, e si instauri così il modello egiziano (da rifiutare), viene superato per vie esterne, ossia grazie allo straniero (etrusco) Tarquinio.

Ma proprio Tarquinio fonderà la dinastia: una dinastia che introdotta da un re etrusco potrà tuttavia essere eliminata come un corpo estraneo (straniero) senza pregiudizio per la romanità. La tradizione annovera due tentativi d'instaurazione dinastica: il primo, naturalmente, destinato a fallire, altrimenti non ce ne sarebbe un secondo. In sostanza si procede anche in tal caso da un sistema dinastico « imperfetto » ad un sistema dinastico « perfetto » (sempre dal punto di vista del modello faraonico).

Il sistema dinastico imperfetto è che ad un re succeda il marito di sua figlia: proprio in quanto imperfetto sarebbe ancora accettabile, nel senso che chi diventa re non lo diventa per nascita (anzi può essere addirittura d'estrazione servile come lo fu Servio Tullio), ma lo diventa perché viene *scelto* (il principio dell'elezione)

come genero dal re in carica. Il sistema comunque non emerge da un progetto di Tarquinio, ma si realizza ad opera di Tanaquilla, figlia di Tarquinio, la quale, alla morte del padre, impone ai Romani come re il marito Servio Tullio.

La morte stessa di Tarquinio è significativa: egli viene ucciso da sicari mandati dai figli di Anco Marzio, i quali intendevano in tal modo recuperare il trono paterno, eliminando il sistema, che essi davano dunque per acquisito, del passaggio del potere da suocero a genero. Dice Livio (1, 40) che i due figli di Anco, rammaricati di essere stati privati del regno da uno straniero e per giunta neppure italico (estensione del gentilizio al nazionale), si addolorano ancora di più perché si rendono conto che « neppure alla morte di Tarquinio il regno sarebbe tornato a loro, ma sarebbe caduto addirittura in mano di uno schiavo » (*Servio* Tullio, figlio di una *serva*). Comunque ricorrono a sicari per uccidere Tarquinio e non Servio, perché « se Tarquinio fosse sopravvissuto ... avrebbe scelto ... come erede al regno ... un qualsiasi altro genero ». Dunque viene così formulato appieno il sistema dinastico imperfetto con successione da suocero a genero.

Tale sistema torna a proporsi con la morte di Servio Tullio ma si avvia al perfezionamento, ossia a diventare successione diretta di padre in figlio. I generi di Servio Tullio, ossia i potenziali successori al trono, sono entrambi figli di Tarquinio Prisco: Arrunte Tarquinio sposato a Tullia maggiore, e Lucio Tarquinio sposato a Tullia minore. Il sistema parrebbe destinare al trono il genero che ha sposato la figlia maggiore di Servio, senonché costei ritiene suo marito inadatto al trono (o ad *affrettare* l'ascesa al trono), mentre ritiene adatto a ciò il marito di sua sorella.

La vicenda è impostata e connotata dai seguenti personaggi-caratteri: Tullia maggiore è « cattiva » ma ha sposato un Tarquinio « buono », mentre Tullia minore è « buona » ma ha sposato un Tarquinio « cattivo ». Se tutto fosse restato così, nonostante la formulazione già quasi dinastica della regalità romana, i Romani avrebbero avuto un buon re con Arrunte Tarquinio, pur essendo questi figlio di re. La negatività della discendenza regale è infatti

polarizzata sull'altro Tarquinio, che tuttavia non potrà diventare re in quanto sposo di Tullia minore.

Ma le cose non restarono così. Su iniziativa di Tullia maggiore il sistema accettabile viene turbato: « initium turbandi omnia a femina ortum est » (Liv. 1, 46,7). Tullia maggiore che doveva esser tramite di Arrunte Tarquinio per la successione al trono, si fa tramite di Lucio Tarquinio: lo plagia e lo convince ad assumere il potere senza aspettare la morte naturale di Servio. I due poli positivi, Arrunte e Tullia minore, scompaiono: entrambi muoiono a breve distanza. Tullia maggiore e Lucio Tarquinio si sposano: la successione dinastica diventa puramente negativa (polarizzazione del « male » senza possibilità di una dialettica). I due eliminano Servio Tullio. Tarquinio il Superbo diventa re. Sembra stabilito il sistema monarchico perfetto. Ma è proprio allora che la monarchia viene eliminata.

* * *

Con il racconto romano della regalità e del suo rifiuto ci congediamo dal lettore. Dopo la « cacciata dei re » c'è la *res publica*, e del suo farsi storico ho già trattato nel libro più volte citato *Lo stato come conquista culturale*. Sotto il profilo di una relazione strutturale tra mito, rito e storia, la presente ricerca voleva rispondere alla domanda: che cosa c'è prima della *res publica*? La scelta di questo profilo è in stretta dipendenza dalla precedente ricerca: lo stato-*res publica* che è poi lo « stato di diritto » consegnatoci dai Romani, mi si è rivelato sotto forma di una demitizzazione (eliminazione di una funzione mitica) a vantaggio di un attualismo rituale capace di conferire un valore assoluto alla storia e all'esserci, nella storia, come persone responsabili e giuridicamente definibili. In altri termini: capace di conferire all'uomo una personalità connotata da diritti, in luogo di connotazioni « genetiche » (etniche, razziali, gentilizie, etc.), fornite dalla tradizione antica. Fino a che punto tutto questo fosse una rivoluzione e non una evoluzione, ho inteso accertare con la presente ricerca.

INDICE ANALITICO

Accadi: 381, 382, 403, 404, 409, 442.
Achemenidi: 415.
acculturazione: 326, 333.
Admeto: 165.
Adrasto: 108.
Agamennone: 164.
Agave: 126.
Agni (altare di): 502, 503.
agoge spartana: 84-86.
agoni, agonistica: 322, 456-458, 484,
agora: 417.
agricoltura, agrario: 45-50, 59, 60, 128, 129, 223-227, 230, 235, 261, 322-327, 329, 332, 335-340, 360, 439, 442-444.
Ahura Mazda: 387, 388.
Aithra: 292.
akitu: 327-331.
Akkad: *v.* Accadi.
akropolis: 417.
Alba Longa: 423, 424.
Alcesti (trag.): 165.
Alcmeonidi: 106, 409.
allegoria: 201, 202.
alterità: 290-293.
Amenofi IV: 385.
Amesha Spenta: 387, 388.
Ammon: 363, 365.
Anassagora: 181, 182.
Anassimandro: 174.
Anassimene: 179.
Anco Marzio: 424, 425, 427, 428, 463, 494, 513, 514.
Androgeo: 295.
annali, annalistica: 212, 415, 416, 488, 490.
anno, annualità: 329-332, 335-340, 351, 374, 416, 439, 444-454, 458, 466, 488-490, 502, 503.
antenati: 19, 29-35, 37, 38, 75, 76, 348, 353-357, 431.
Antigone: 92.
antropogonia: 65, 70, 78, 153, 154, 176, 181, 268, 269, 323, 347, 366, 367.
antropologia: 184, 185, 187, 191.
Anu: 404.
Apollo: 232, 301.
Apopi: 270, 271.
Apsu: 366.
Arca dell'Alleanza: 442, 443, 497.
Arcadi: 68.
arche: 75, 179.
arconti: 454.
Ares. 129.
Argo: 164.
Arianna: 303.
Arinna: 416.
aristocrazia: 112, 224, 226, 227, 354, 495 (*v. anche*: gentilizio).
Aristotele: 140, 141, 145-148, 154, 156-158, 160, 167, 187, 192, 194, 210, 214, 216, 218, 233.
Armonia: 118, 123, 129.
Arrunte Tarquinio: 514, 515.
arx: 417, 433.
assemblea: 414, 417, 427.
Assiri: 374.

associazione mitico-rituale: 265, 266, 297, 303, 310, 311, 315, 320, 321.
Asterio: 277, 278.
astrologia: 410, 444.
asvamedha: 391-400, 416.
Atena: 118, 138.
Atene: 100-113, 123-125, 127, 128, 139, 141, 146-149, 151, 152, 155-157, 159, 161, 163, 175, 167, 174, 175, 177, 223, 224, 227, 230-233, 235, 278, 279, 286, 288, 289, 291-295, 303-307, 317, 348, 431, 454, 509-512.
Aton: 268.
Atridi: 164.
Atto Navio: 420, 429, 430.
augure, augurio: 418-424, 428-431, 433, 464, 479.
autoctonia: 65. 78, 87, 91-94, 96-100, 111, 119, 122, 123, 133, 511.
autogenia: 122, 123.
autorità: 373-375, 381, 387, 405, 408, 414, 419, 430, 431, 478, 479, 487, 489 (*v. anche*: potere).

Baccanti (trag.): 126.
Babele, Babilonesi: 329-333, 368, 374, 411-413, 444.
Bastian. A.: 352.
Bena Lulua: 13-32.
Bibbia: 41-45, 441, 442.
Brahmana: 397, 504, 505.
brahmani: 495-499, 502-506.
Brandon, S.G.F.: 253, 327, 328, 330.
Brelich, A.: 81-85, 100, 286, 297, 300, 301, 306-308, 327, 363, 427, 456-458, 468, 484.
Bubasti: 257, 377.
buddhismo: 501.

cacciatori-racoglitori: 326.
Cadmo: 91-94, 99-101, 117-123, 138.
Cadmo Milesio: 174.
calendario: 262, 263, 264, 338-340, 351, 398, 444, 448-453, 457, 459-473, 477, 479, 481, 488.
Calende: 461, 464, 465.
Campidoglio: 432, 433, 482, 484, 490.
capitalismo: 364.
capodanno: 329-332, 394, 398, 400, 444-448, 451, 453, 473, 477, 479-485, 487-489.
cardo: 19, 433, 502.
casta: 494-500, 504, 505.
Catalano, P.: 418.
Ceto: 94.
Cerere: 508, 510.
Cicerone: 193.
città-templare: 337, 367, 369, 374, 375, 380, 381, 383-386, 388, 398, 399, 408, 411-414, 416, 422, 443-445, 489, 494, 496, 505.
civico: 480-482, 487, 492, 509, 510.
classismo: 104.
clavus annalis: 484-486, 489, 490.
Clistene ateniese: 104-109, 128, 161, 162, 179, 181, 217, 227, 409.
Clistene sicionio: 106, 108, 109, 229, 230.
Cnosso: 256.
Codro: 137, 288-290, 296, 511.
comitium: 417.
comparativismo storico: 237, 266.
confessione: 412, 413.
confini: 384-386, 388, 389, 392, 393, 404-413, 415-418, 421-423, 426, 430, 431.
consoli: 473, 480-492, 494.
convergenza: 327, 328, 336.
Corace: 184.
cosmogonia: 177, 235, 265, 268, 330-332, 334, 335, 347, 358, 359, 361, 366, 367, 374, 388, 394, 396-398, 410, 411, 493, 502, 503.
Creatore Ozioso: 15-17, 21-24.
creazione: 24-27, 29-38, 41-45, 51, 52, 56-58, 72, 73, 332, 350, 362, 364, 366, 367, 437, 441.
Creonte: 126.
Creta: 256, 273-279, 286, 287, 294, 295, 303, 304, 306.
Crisippo: 12.

cristianesimo: 437-439, 442.
cronologia: 441, 455, 485.
culto: *v.* rito.
cultura: 38, 57-62, 66, 72, 73, 76, 80, 109, 112, 125, 149, 157, 181, 184, 226, 235, 236, 241, 242, 244, 259, 260, 339, 375, 458, 510.
Curiazi: 424, 425.

Dario: 163.
decime: 415, 416, 498.
decumanus: 419, 433.
Dedalo: 273, 274, 295, 303.
Deedes, C.N.: 255-258, 273, 279, 303, 305, 321.
Delcourt, M.: 93.
Delfi: 53, 232, 233.
Delo: 302, 303.
dema: 319-326, 333, 356.
Demetra: 49-61, 79, 80, 127, 129, 224-227, 229-231, 234, 235, 508, 510.
demitizzazione: 181, 210, 267, 417, 515.
democrazia: 77, 93, 94, 111, 112, 128, 132, 136, 149, 153-156, 159, 161, 163, 177, 182, 187, 188, 211, 216, 218, 219, 224, 226, 227, 233, 235, 288, 294, 304, 307, 364, 509, 510.
destino: 410, 411, 444.
deus ex machina: 159.
Diana Nemorense: 506, 507.
Dieterich, A: 53.
diffusione, diffusionismo: 326-328, 336.
dinastia, dinastico: 102, 120, 122, 125, 131, 137, 138, 160, 187, 216, 257, 259, 260, 276, 277, 288, 289, 294, 295, 299, 351, 352, 359, 363, 377-379, 404, 405, 413, 495, 511, 513-515.
Dio d'Israele: *v.* Jahvé.
Dioniso: 190, 121, 126, 129, 139, 141, 145-154, 157, 181, 214, 224-227, 229-232, 272, 290, 347, 455.
dire (mitico): 225, 239, 246, 254, 315, 316.
disociazione mitico-rituale: 265, 266, 272, 295, 297, 302, 305, 310, 311, 315, 316, 317, 320, 417.
dittatore: 484-494.
divinazione: 232, 233, 429, 430, 479.
djed (colonna): 261, 262, 292.
Dodona: 272.
D'Onofrio C.: 393-395, 397-400.
Draconte: 103.
drago di Ares: 92-94, 99, 100, 118, 129, 138.
Dumézil, G.: 390, 496. 499. 504.
dying-god: 255, 260, 323, 325, 329, 332, 333.

Ea: 366.
Eannatum: 405, 406, 408, 415.
Ebrei: *v.* Israele.
Ecateo: 180, 185, 186.
Echidna: 94, 95.
economia: 241, 242, 322, 439.
edile, edituo: 506-508.
Edipo: 91-95, 97-101, 122, 123, 162, 164.
Edipo a Colono: 125, 165.
Edipo re: 125, 151, 160.
Egeo: 283, 284, 287-295.
Egitto: 120, 255-275, 285, 286, 292, 303-305, 309, 317-321, 323, 324, 327-333, 336-344, 350-353, 356-370, 373-380, 385, 441-443, 448-453, 461, 478, 481, 487, 495.
Eleusi: 52, 55, 81, 83, 127, 152, 176, 181, 234, 235, 348, 349, 509, 510.
Eliade, M.: 48, 50, 242, 304, 323, 334-340, 394, 400, 438-440, 442, 502.
Eliopoli: 363.
eloquenza: 183.
Emersione (stagione egiz.): 261, 262, 263, 449, 452, 453.
Endimione: 458.
Enkidmu: 332.

Enlil: 406, 408, 410, 411.
Entemena: 407, 408.
entusiasmo: 201.
Enuma elish: 330, 411, 412.
epagomeni (giorni): 271,339, 451.
epica: 125.
eponimato: 109, 110.
Eracle: 292, 293.
Eracleopoli: 378.
Eraclito: **206, 207.**
ereditarietà: 257, 259, 261, 263, 271, 277, 278, 331, 332, 347-350, 352, 353, 355, 357, 359-361, 378, 393, 395, 396, 413, 416, 478-479, 493-495, 497, 508, 509, 511-514.
Eretteo: 509.
erga: 208, 321-323, 341.
Erodoto: 184-190, 205, 214.
eroi (greci): 296-302, 307, 309, 317, 348, 431, 455.
Esagil: 413.
escatologia: 357-359, 361, 437.
Eschilo: 124, 163, 164, 189, 211, 213.
Esiodo: 68-70, 224.
Esopo: 199, 203.
Essere Supremo: 15-17, 22-24.
Eteocle: 91, **95, 98,** 123-125, **132,** 135-137.
Eumenidi: 165.
Eumolpidi: 509.
Euripide: 126, 158, 159, 163, 211, 213.
Europa: 117, 119.
Evans, E.: 256.

faraone: 256-264, 268, 271, 291, **296, 298,** 299, 305, 307, 310, 320, 329-331, 334, 336, 337, 340-342, 352, 353, 357-359, 362-364, 367-370, 374, 376-379, 385, 442, 443, 451-453, 481, 493, 512.
fare (rituale): 83, 84, 231, 239, 246, 254, 315, 316.
Fedone: 199.
Fedra: 160, 165.
Fenicia: 127.
Fenicie (di Euripide): 126-138, 157, 163.
Fenicie (di Frinico): 160, 162.
festa: 191, 193, 206, 464.
feziali: 424-428, 464.
filosofia: 162, 168, 169, 184, 195, 199-201, 205-207, 211-219, 230, 254.
flamen Dialis: 485, 491, 492, 494.
Forco: 94.
Forlani, G.: 412.
Fortuna: 483.
forum: 417.
Francoforte (Scuola etnologica di): *v.* frobeniana.
Frazer, J.G.: 253, 255, 257, 259, 285, 326, 329, 333, 394, 400, 506.
Frinico: 161, 162, 163, 174, 189.
frobeniana (Scuola): 238, 320, 321, 326, 388.
Frobenius, L. 21.

Gaia: 49-62, 73, 75, 76, 79, 80, 111, 127-129, 234, 235, 363.
Gaster, Th.: 266.
Geb: 365
generazione: 32-38, 41-45, 56-58, 66, 72-77, 80, 120, 121, 124, 160, 164, 177-181, 224, 347, 349, 350, 354, 356, 361-365, 395, 396, 441, **455, 511.**
***genos*: 67, 71-81, 85-87, 91, 94, 96, 97-100, 106-113, 119, 120, 125, 130, 132, 135, 153, 154, 175, 176, 178, 188, 224, 234, 235, 259, 299, 347-350, 353, 361, 363, 364, 496, 511.**
gentilizio: 67, 77, 80, 87, 111, 132, 153, 159, 160, 175, 176, 177, 215, 217, 225, 235, 294, 308, 348, 349, 364, 416, 431, 495, 501, 504, 511-513.
Germani: 300, 301.

Giano: 426, 427, 432, 482, 484, 485, 489, 491-494.
Giasone: 166.
gigantomachia: 54.
Gilgamesh: 414.
Giocasta: 92, 95, 122, 129, 130, 134-138.
Gioser: 377.
Giove: 420, 422-426, 432, 484, 485, 490-494, 506, 507.
Girsu: 405.
Giulio Cesare: 470, 471.
Gnoli, Gh.: 387.
gnome: 167, 194.
Gonda, J.: 495, 499.
grammatica: 184, 207.
Grecia: 41, 42, 46, 49, 51, 52, 56-59, 61, 62, 65, 72, 80-82, 87, 91, 103, 112, 168, 169, 203, 206, 207, 215, 216, 223, 224, 228, 272, 275, 286, 300, 301, 303, 304, 306-311, 315-320, 341, 344, 347-350, 360-364, 380, 409, 417, 431, 438, 440, 445, 454-458.
Gubbio: 419.
Gudea: 410.
Guedinna: 407.
guerra, guerriero: 386, 390, 421, 422, 424-428, 433, 491, 492, 495, 499, 500, 503, 504.

Hattusa: 413.
Hattusili: 413.
Hautili: 413.
heroes: v. eroi.
Hestia: 432, 433.
Hittiti: 413-416.
Hocart, A.M.: 334.
homoiotes: 85, 103, 111, 112, 188, 216, 307, 308, 364.
Hooke, S.: 251-255, 321.
Horus: 259, 260, 261, 263, 264, 274, 277, 283, 285, 290, 292, 299, 330-333.
Hymans, S.E.: 254.
Hyksos: 379.

Ianus: *v.* Giano.
idi: 461, 464.
incesto: 77, 95, 118, 120, 129.
India: 335-337, 386, 392, 397, 399, 494-506.
indoiranici: 386, 390.
iniziazioni: 37, 52, 81-87, 126, 302-308, 316, 317, 322, 455-457, 509, 510.
Inondazione (stagione egiz.): 262, 449.
intercalazione: 339, 340, 351, 448, 452, 456, 466-469, 471, 472.
interregnum: 472, 473.
intronizzazione: 261-264, 298, 299, 302, 304, 305, 307, 334-336, 338, 343, 452, 453, 510.
Ionia: 106, 110, 161, 162, 173, 174, 181, 215, 216.
Ippolito: 160, 175.
Iran: *v.* Persia.
isag, ishakku: 407.
Isagora: 104-106, 108.
Iside: 259, 260, 361, 365.
Isocrate: 212.
Israele: 367, 368, 437, 440-443, 497, 498.
Istieo: 175, 180.
iterazione rituale: 268, 323, 331, 334, 374, 439, 490.
Iuppiter: *v.* Giove.

Jahvè: 367, 368, 442, 443, 498.
James, E.O.: 47.
Jensen, A.E.: 238, 319-326, 333.
Jung, C.G.: 48, 56, 438.

Kerényi, K.: 305.
Khasekhmui: 377
Kingu: 366.
Kluckhohn, Cl.: 245.
Kore: 55, 56, 57, 229, 230
Kramer, S. N.: 407, 414.
Kronos: 296, 307, 455.
kshattriya: 386, 390.
Kusshara: 413.

Labarna: 413.
Labdaco: 92, 93, 121.
Labdacidi: 100.
Labirinto: 255, 256, 273-275, 278, 302-305, 322, 384.
Lagash: 404-410, 444, 447.
Laio: 92, 93, 98, 121, 165.
Lang, A.: 15.
Lega Delio-attica: 182, 214.
Lega Latina: 506, 507.
Lévi-Strauss, Cl.: 78, 79, 92-96, 100-102, 119, 132, 153, 160, 164.
leviti: 497, 498.
liste di re: 440, 441, 453-455, 473, 488.
lituo: 419, 421, 422.
logografia: 169, 175, 180, 184, 185, 186, 190, 193, 194, 211, 212.
logos: 140, 141, 147, 154, 156, 162, 163, 167-169, 173-178, 180-184, 189, 192, 200-202, 208, 210, 213, 214, 265, 315-317, 341.
ludi magni (o *Romani*): 484, 485.
lugal: 404, 407.
Lugalzaggesi: 403, 404, 409.
lunazione: 444, 448-452, 458, 460-463, 465, 466, 470, 472, 473, 487, 488.

maat: 270, 296, 299, 307, 363, 367.
macrocosmo: 177, 445.
Magi: 496, 497, 501.
magia: 387, 392, 394, 418, 419, 504.
magister equitum: 492, 493.
Magna Grecia: 216.
Marduk: 330, 332, 366, 368, 374, 411-413.
Marte: 433.
Massenzio, M.: 145-147, 192.
maternità: 56, 57, 76, 78, 79, 107, 129.
matriarcato: 47.
matrimonio: 118, 119, 123.
mazdeismo: 389, 391, 501.
McLean, D. A.: 19.
Medea: 165, 166.
Medioevo: 354, 355, 360, 438.
medismos: 161.
Melanippo: 109, 229.
Melii: 189, 190.
Meneceo: 137, 138.
Menfi: 265, 363, 377, 378.
Mesilim: 407, 408.
Mesopotamia: 273, 238, 239, 333, 339, 351, 356-358, 362, 366-369, 373-375, 380-382, 387, 403, 404, 406, 409, 410, 414, 444-449, 453, 454, 477, 479, 498, 500.
metastoria: 16, 35, 207, 243, 315-317, 322, 343, 344, 367, 370, 384, 385, 396, 399, 411, 412, 426, 430, 437, 490, 505.
Metone: 448, 456.
Mezio Fuffezio: 423.
Mezzaluna Fertile: 238, 252, 327, 328, 333, 337, 357, 368, 370, 373, 441, 442, 493.
Micale: 182.
miceneo: 304, 306, 308.
microcosmo: 177, 445.
Mileto: 161, 162, 173-175, 177-182, 187.
Minosse: 273-278, 293-295.
Minotauro: 273, 278, 283, 284, 287, 288, 293-295, 302.
misteri: 52, 55, 60, 83, 152, 181, 234, 235, 347-349, 510.
misticismo: 70, 151, 152, 154, 155, 156, 167, 228, 234, 235, 290, 347, 349, 364, 455, 509, 510.
mitico-rituale (Scuola): 238, 251-254, 265, 266, 318, 320, 321, 323, 325-328, 333, 397.
mito: 17, 27, 35, 38, 50-52, 54, 55, 75, 79, 80, 84, 86, 87, 139-141, 149-151, 153, 156, 166-169, 173, 175, 176, 177, 181, 190, 191, 192, 203-207, 209, 210, 214, 216, 233, 226-229, 231, 234-247, 251-254, 260, 264, 265, 267, 268, 269, 271, 272, 296, 297, 302, 303, 309-311, 315-318, 320-324, 327-

335, 341-343, 347, 348, 373-375, 383, 384, 388-390, 392, 397, 412, 417, 431, 439, 511, 515.
modernismo: 438-440.
Mommsen, Th.: 459, 460, 470, 492.
monarchia: 112, 173, 175, 294, 301, 311, 325, 336, 382 (*v. anche*: regalità).
morte, morti: 21, 22, 26, 27, 33, 34, 61, 62, 71, 264, 267-269, 274, 275, 291-293, 304, 305, 322, 326, 329-331, 348, 353-359.
mortificazione: 305, 329-331, 335, 374, 412, 453, 454, 477.
Murshili: 413.
mythos: 140, 154, 156, 162, 167-169, 173, 176, 177, 180, 181, 192, 199-102, 208-210, 214, 264, 265, 272, 311, 315-318, 341.

natura: 35, 38, 57-62, 66, 72-76, 80, 81, 86, 95, 97, 109, 112, 125, 149, 156, 178, 181, 184, 226, 235, 236, 244, 259, 260, 261, 339, 375, 458, 510.
naturalismo ionico: 75, 174, 212.
nazione: 364, 368, 369, 381, 382, 442, 443.
Nelidi: 174.
Nephthys: 365.
Nilo: 291, 292, 449, 450, 452.
Nilsson, M.: 152.
Ningirsu: 405-411, 447.
Nippur: 444, 447.
nomadismo: 223, 442, 495.
« nomo » (egiz.): 362, 384, 385.
nomos: 184, 185.
Nonae Caprotinae: 462.
none: 461-464.
Numa Pompilio: 420-425, 428, 491-493, 512-513.
Nun: 268.
nundina: 459.
Nut: 365.
Nvidi Mukulu: 19-38.
occidentale (cultura): 341, 438-440, 442.
Olimpia, Olimpiadi: 440, 456, 458.
Omero: 153, 224.
omosessualità: 122.
Onomacrito: 152, 153, 154, 181.
Orazi: 424, 425.
Oreste: 164.
orfismo: 152.
orgia: 316, 322, 341.
Orto: 94.
Osiride: 256-265, 273-277, 283, 287, 290-292, 296, 323-326, 330-332, 356, 361, 365, 374.
osirizzazione: 261, 263, 330, 359.
Otto, R.: 252.

Parmenide: 206, 207.
Parker, R. A.: 450, 451.
Pasiphae: 273, 278, 294, 295.
pastorizia: 223, 332, 381, 439, 440, 442, 443, 483.
paternità: 76, 78, 79, 107, 348, 356.
patria: 132-138.
peccato: 398, 399, 408, 409, 412, 437.
pellegrinaggio: 415, 416.
Pelope: 122, 165.
Peloponneso (guerra del): 188.
Penteo: 121, 126.
Pericle: 182, 183, 184, 188, 195, 214.
Perrotta, G.: 185, 186, 194, 195.
Persia, Persiani: 102, 103, 127, 161-163, 174, 175, 180, 182, 187, 188, 233, 386, 389-391, 494, 496, 497, 501.
Persiani (trag.): 160, 162, 163.
Pettazzoni, R.: 14, 16, 21, 26, 45, 54, 81, 223-225, 227-231, 276.
physis: 74, 179, 181, 184, 215.
Piccaluga, G.: 432.
piramide: 357, 368.
Pisistrato, Pisistratidi: 104, 151-154, 180, 181, 230, 512.

Pithagora: 216.
Pizia: 233.
Platea: 102, 103, 111, 112, 161, 187, 233.
Platone: 68, 69, 187, 203, 205-214, 216.
poesia: 124, 145-147, 156, 176-178, 181, 189, 192, 193, 199-203, 205, 210, 211, 227, 228, 231, 232, 234, 265, 296.
Polibio: 193
Polidoro: 121.
Polinice: 92, 95, 97, 123-126, 132-135.
poliadi (dèi): 362, 363, 368, 370, 414, 444, 445, 447, 448.
polis: 217, 218, 224, 235, 289, 349. 417.
politeia: 111-113, 130, 134, 149, 161, 178, 181, 187, 189, 210, 214, 235, 509, 510.
politeismo: 327, 349, 362, 368, 445.
pontefici: 463-465, 470, 479.
Poplifugium: 462.
popolo: 477-480, 486, 489.
Poseidon: 165, 278, 291, 292, 294, 295.
potere: 113, 121, 124, 131, 133, 136, 137, 160, 177, 414, 416, 420, 479, 498, 510.
Prajapati: 394-397.
Presa di Mileto: 160, 161, 162.
« primitivi »: 319-325, 355, 356.
Prometeo: 68.
Prometeo incatenato: 166.
profano: 191, 194, 206, 213, 316, 349, 480.
proprietà: 359, 360, 381, 385.
prosa: 173, 176-178, 184, 189, 101-103, 207, 211.
Protagora: 68, 69, 184, 185, 187.
Ptah: 363, 366.
pubblico: 424, 425, 427, 431, 463, 470, 472.
purificazione: 397-400.
Quirino: 426, 427.
Ra: 271, 298, 363, 365.
Radamante: 277.
Raglan, Lord: 298, 301.
rajasuya: 335, 336, 498, 503.
Ramses I: 379.
Rea Silvia: 433.
regalità: 120, 131, 166, 251-253, 256-264, 267, 269, 271, 273-279, 283-289, 294-311, 315, 316, 318, 320, 322, 325, 327-338, 341, 343, 350-353, 357, 359-361, 368, 369, 374, 375, 380-387, 390-400, 403-406, 410, 412, 413, 417-423, 431, 440, 443, 446, 453-455, 458, 468, 470, 472-473, 477-479, 481, 482, 485-487, 489, 491-495, 497-501, 504, 506-508, 511-515.
Regifugium: 468, 471-473, 477, 483, 487.
regno: 380, 381, 383-390, 396, 398, 399, 405, 406, 408-411, 413-415, 417, 419-422, 425, 426, 433, 444, 463, 468, 472, 493, 494, 499.
religione: 207-210, 213, 238-243, 246, 247, 349, 362, 390, 391, 394, 400, 447, 480-482, 487, 492.
Remo: 512.
res publica: 420, 425, 463, 472, 480, 509, 510, 515.
retorica: 183, 207.
rex Nemorensis: 255-258, 261, 283-285, 352, 428, 506, 507.
rex sacrorum: 431, 462-465, 467-468, 473, 477, 479, 480-482, 485, 487, 489, 491, 492, 494.
rito: 17, 26, 35, 38, 50-52, 54, 55, 79, 80, 83, 84, 86, 87, 139-141, 156, 166-168, 176, 181, 223, 226-229, 232, 234-247, 251-254, 260, 265, 268, 269, 271, 296, 297, 302, 303, 309-311, 315-318, 320-324, 327-335, 341-343, 347-348, 373-375, 383, 384, 388-390, 397,

412, 417, 419, 431, 439, 441, 493, 504, 505, 511, 515.
Roma: 211, 212, 213, 235, 300, 301, 317, 318, 351, 355, 380, 409, 417-433, 438, 440, 459-473, 477-492, 494, 500, 501, 505-515.
Romolo: 419-422, 424, 428-430, 494, 512.

Sabini: 421-423, 512, 513.
sacerdozio: 342, 374, 375, 389, 397, 399, 404, 408, 414, 420, 431, 473, 477-480, 486, 487, 489, 491-501, 507-510.
sacrificio: 322, 324, 395-397, 416, 498, 504.
sacrilegio: 385, 398, 399, 409.
sacro: 191, 204, 206, 207, 304, 305, 316, 349, 480.
Sais: 377.
Sargon: 373, 374, 381, 382, 403, 409.
Sarpedone: 277.
Saturnalia: 483.
Schmidt, W.: 15, 17, 47.
scienza: 243, 244, 254.
Scilluk: 300, 301.
sconfinamento: 409-412, 421, 423-427, 431.
scrittura: 357, 415.
Sed (festa): 257, 258, 261-264, 336, 452, 453.
sedentarietà: 223.
Serse: 163, 501.
Servio Tullio: 513-515.
Set: 258, 259, 260, 277, 283, 287, 299, 361, 365.
Sette a Tebe: 124, 125.
Sfinge: 91-100.
Shara: 407.
Shou: 365.
Sicione: 229, 230.
sinecismo: 288, 294.
Siracusa: 183.
Sirio: 340, 450-453.
Socrate: 69, 187, 199-214, 216-218.
sofistica: 184, 185, 187.
Sofocle: 125, 158, 211, 213.
Solomon, T.J.: 19.
Solone: 103, 128, 178, 228, 230.
soteriologia: 152, 154, 391.
Sparta: 85, 86, 102, 103, 110-113, 187, 188, 210, 233, 306, 307, 348.
Sparti: 99, 118, 122.
spazio: 337, 362, 368-370, 373-376, 383-392, 396, 398, 400, 414-424, 426, 429-433, 443-445, 455, 463-464, 468, 492, 493, 499, 502-504.
stele (confinaria): 389, 406-409, 415, 417, 418, 432, 442.
Stele degli Avvoltoi: 406, 415, 442.
storia: 16, 35, 37, 43, 66, 75, 157, 192, 193, 210, 234, 242, 246, 315, 316, 322, 331, 338, 341-344, 367, 370, 383-386, 392, 393, 396, 399, 411, 412, 415, 426, 430, 437-443, 447, 488, 490, 503-505, 511, 515.
Storia delle religioni: 223, 236, 240, 246, 251, 321, 437, 446.
storiografia: 23, 24, 50, 168, 169, 180, 184, 186, 188-195, 199, 211, 213, 214, 236, 237, 342, 385, 415, 441-443.
successione: *v.* ereditarietà.
suicidio: 137, 284, 288, 290, 292, 293.
Sumeri: 381, 382, 403-407, 409, 442, 446.

talassocrazia: 292, 294.
Talete: 174, 176.
Tammuz: 329, 332, 333, 369, 370.
Tanaquilla: 514.
Tantrismo: 392.
Tarquinio Prisco: 420, 428-430, 513-514.
Tarquinio il Superbo: 494, 512, 514, 515.
Tartaro: 54.
Tebe: 95, 97, 99, 101-103, 110-113, 117-130, 134, 137, 139, 161-163, 187, 233.
Tebe (d'Egitto): 377, 378.

Tefnut: 365.
Tegeati: 112.
Tello: 404-406.
Temistocle: 161.
tempio, templare: 367, 385, 386, 399, 404, 405, 407-410, 412-416, 426, 433, 444, 445, 464, 478, 479, 489, 490, 493-498, 500, 503, 505-509 (*v. anche* città-templare).
templum: 422, 423, 426, 433.
tempo: 45, 331, 337, 343, 373-376, 398, 437-441, 443-445, 452-456, 458, 460, 463, 464, 468, 472, 473, 479, 487-491, 493, 502-504.
teocrasia: 363.
teogonia: 265, 271, 347.
teologia: 213, 252, 253.
Terminalia: 468, 469, 473.
terminus: 418, 430, 432, 490.
Terra Madre: 41, 45-62, 127, 133, 234-236.
Teseo: 165, 273, 278, 279, 283, 284, 286, 288-296, 302, 304, 306.
thiasos: 129.
This: 377.
Tiamat: 366, 411.
Tieste: 164.
Tifeo, Tifone: 54, 287.
timocrazia: 104, 179.
Titani: 152, 153, 181, 347.
Tito Tazio: 512.
toledoth: 42-45, 180, 441.
tomba: 256, 263, 264, 273, 274, 276, 300, 304, 305, 357, 358, 384.
tradizionalismo: 439, 440.
tragedia, tragediografia: 102, 109, 124, 125, 139-141, 145-169, 176, 187, 188, 190, 191, 193, 210, 213, 214, 228-230, 232-234.
transumanazione: 290-293.
Tucidide: 187-195, 205, 207, 211, 213, 214.
Tullia Maggiore e Minore: 514, 515.
Tullo Ostilio: 422-425, 428, 429, 512, 513.
Turi: 184, 185.
Tyche: 111, 125.
uguaglianza: 136 (*v. anche* homoiotes).

Umma: 404, 407, 408, 444.
Upanishad: 504, 505.
urbs: 417.
Ur-Lumma: 408.
Ur-Nanshe: 405.
Urano: 53, 54.
Uruk: 404.
Urukagina: 405, 408.
Uti: 408.

Varuna (lacci di): 409.
Veda: 397, 504.
Venere: 483.
Vernant, J.-P.: 173, 215-218, 230, 231, 432, 433.
Vesta: 432, 433.

Wissowa, G.: 482, 485.

xshathra: 386-390, 415.

Zeus: 54, 117, 121, 153, 166, 275-278, 296, 301, 307, 309, 455.
ziqqurat: 300, 357, 368.
zoroastrismo: 501.
Zoser: *v.* Gioser
Zurvan, zurvanismo: 501.

Finito di stampare nel novembre 1978
S.T.E. - Società Tipolitografica Editoriale
Città di Castello